

Histoire des ordres religieux

Hours Bernard

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM



*Que
sais-je?*



HISTOIRE DES ORDRES RELIGIEUX

Bernard Hours

puf

QUE SAIS-JE ?

Histoire des ordres religieux

BERNARD HOURS



Introduction

Du monachisme à la vie consacrée

Le monachisme, « manière de vivre l'ascétisme chrétien » (Maraval), est apparu dans la seconde moitié du III^e s. dans la partie orientale de l'Empire romain. Véritablement institutionnalisé à partir du IV^e s., il n'a pas cessé de former jusqu'à aujourd'hui une composante essentielle du christianisme.

« Moine » vient de *monachos* : celui qui vit seul. Rien de plus simple en apparence, mais rien de plus complexe en vérité que de définir correctement ce qu'est le monachisme. « Vivre seul » ne renvoie pas nécessairement à la solitude de l'ermite, et la plupart des formes de la vie monastique sont communautaires ou « cénobitiques ». Autrement dit, le moine, homme ou femme, n'est pas tant celui qui vit seul que celui qui vit séparé du reste des hommes, de la société dans laquelle il/elle se serait normalement inséré/e, en travaillant, en se mariant et en assurant l'avenir de sa famille. On serait donc tenté de caractériser le moine avant tout comme « renonçant ». Mais le clergé diocésain, du plus humble vicaire jusqu'à l'évêque, n'appartient pas à l'univers des moines, même s'il a également renoncé à suivre les voies ordinaires de la vie sociale. En revanche, si le clerc séculier peut pratiquer l'ascèse, c'est-à-dire la formalisation de tous les renoncements au monde, celle-ci caractérise en revanche la vie monastique. S'il est des degrés dans l'ascèse, le moine qui la néglige est toujours passé pour un mauvais moine.

Le choix de la vie séparée n'est pas l'apanage de la civilisation chrétienne. Le bouddhisme, le taoïsme ou le shintoïsme ont également donné naissance à des formes de monachisme. Les moines orientaux se définissent d'abord comme des renonçants, même s'ils ne poussent pas tous le renoncement jusqu'à certaines pratiques extrêmes du *jainisme*, comme la totale nudité, signe de l'absolu détachement du corps. La perspective comparatiste à laquelle nous invite l'épanouissement contemporain des *Global Studies*, le développement des rencontres intermonastiques et la même priorité donnée à la prière par les moines

occidentaux et orientaux exigeraient que nous les prenions tous en compte. Pourtant, en raison du format auquel nous avons choisi de nous soumettre, nous nous limiterons ici à l'étude du monachisme catholique que nous serons déjà contraint de dépeindre à grandes touches, tant son histoire est riche et diversifiée.

Cette restriction ne facilite guère l'identification de notre objet. La définition classique du monachisme assimilait celui-ci aux formes de vie érémitiques ou cénobitiques régies par une Règle et considérait que, de toutes, celle de saint Benoît avait été la plus équilibrée et la plus féconde. Ainsi, le bénédictin a longtemps représenté l'idéal-type du moine. Se trouvaient donc exclus les chanoines réguliers, les moines mendiants, les clercs réguliers, les sociétés de vie commune, les instituts séculiers, etc. Ce point de vue strictement canonique a l'avantage d'être discriminant. En revanche, d'un point de vue anthropologique, il se justifie moins car il distingue entre des formes de vie qui relèvent d'attentes communes et mettent en œuvre des pratiques apparentées. J. Dubois, éminent partisan de cette interprétation classique, affirmait pourtant que dès les origines du christianisme, « des hommes et des femmes ont voulu mener une vie entièrement consacrée à Dieu ». C'était autoriser cette compréhension élargie que nous revendiquons tout en étant conscient des difficultés qu'elle peut soulever. Elle conduit à prendre en compte toutes les formes de vie consacrée, réglementée et formalisée hors du cadre paroissial, dans le souci de trouver Dieu et de vivre en communautés fraternelles. La curie romaine a entériné cet élargissement : la congrégation des réguliers, créée au XVI^e s., a vu son nom évoluer jusqu'à sa forme actuelle de « congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique », attribuée par Jean-Paul II en 1988.

Chapitre I

Les origines du monachisme

I. La naissance du monachisme en Méditerranée orientale

1. Les prémices

Des phénomènes comparables au monachisme existèrent avant l'apparition du christianisme, y compris dans un contexte non biblique. Au ^{vi}^e s. av. J.-C., Pythagore constitua à Crotone, en Italie méridionale, une communauté régie par l'ascèse et le silence, adonnée à l'étude et à la recherche de la vertu. Le bouddhisme, qui se développa à partir du ^v^e s. av. J.-C., ne peut se concevoir sans les communautés de moines, seuls à même de pratiquer le détachement radical et, pour les séculiers, exemples vivants de l'idéal bouddhique mis en pratique. Quant au judaïsme, non seulement il valorisait l'expérience érémitique à travers certaines figures de prophètes comme Élie (qui sera aussi une référence majeure du monachisme chrétien), mais il connut aussi des formes de vie communautaire. On connaît ainsi la communauté des Thérapeutes, Juifs hellénisés installés au sud d'Alexandrie qui se consacraient à la vie contemplative : ascèse, jeûne, prière et étude des Écritures. Ils disparurent probablement à la fin du ⁱ^{er} s. av. J.-C. Mais la plus connue demeure celle des Esséniens, à laquelle ont le plus souvent été associés les célèbres *Manuscrits de la mer Morte* découverts entre 1947 et 1956. Accessible après une initiation de trois années, elle vivait selon des règles ascétiques établissant un régime d'exclusions temporaires graduées selon la gravité des transgressions et dans l'absolue communauté des biens, le respect scrupuleux du *shabbat*, ainsi que l'observance de la plus stricte pureté rituelle. Elle disparut probablement à l'époque de la destruction du Temple de Jérusalem (70 apr. J.-C.).

Il est classique de dater l'apparition du monachisme chrétien du ^{iv}^e s.

apr. J.-C. comme une réaction à l'Église constantinienne. La légalisation du christianisme dans l'Empire par l'édit de Milan (313 apr. J.-C.) aurait affadi le zèle dont les chrétiens avaient pu faire preuve dans la persécution ; elle tendait à faire croire que le christianisme pouvait se réconcilier avec le monde. Pour retrouver la haute exigence portée par les premiers chrétiens, il fallait donc rompre avec celui-ci. Mais les premiers Pères du Désert eurent eux-mêmes des maîtres et se présentaient comme héritiers d'une tradition. En effet, le christianisme primitif a été fortement marqué par une exigence d'ascèse et de rigueur. Pauvreté, continence ou virginité constituaient autant de valeurs qui préparaient le terrain à l'éclosion du monachisme. Plusieurs Églises reconnaissaient l'existence d'un « ordre des vierges », tandis qu'en Mésopotamie se constituèrent dans chaque communauté les « fils et filles de l'alliance » qui s'engageaient à une vie de renoncement. La première communauté chrétienne décrite dans les Actes des Apôtres proposait également un modèle d'organisation fondé sur la communauté des biens et la prière en commun. Certains maîtres antérieurs au iv^e s. cristallisèrent ainsi un idéal qui allait se concrétiser dans le développement du monachisme. Origène (185-253) prônait le jeûne et l'abstinence, la pauvreté et le retrait du monde, l'oraison continuelle comme participation à la vie divine et l'étude quotidienne de l'Écriture.

2. Les Pères du Désert

On désigne sous ce nom les anachorètes et maîtres spirituels qui vivaient en Égypte au iv^e s. Cette période est dominée par la personnalité d'Antoine († vers 356) qui vécut en ermite et dont la *Vie* fut écrite vers 360 par Athanase, patriarche d'Alexandrie. Il eut notamment pour disciples Macaire l'Ancien et Hilarion, fondateur d'un monastère dans la région de Gaza vers 329. L'iconographie traditionnelle d'Antoine illustre le plus souvent les tentations dont il fut l'objet et traduit ainsi le sens de l'anachorèse (ou vie érémitique) pour les Pères du Désert : par l'ascèse, l'étude des Écritures et la prière, l'anachorète lutte contre le Démon et triomphe définitivement de ses tentations lorsqu'il atteint l'*apathéia* ou absence complète de passions. Le rayonnement de certains anachorètes les conduisit à organiser leurs disciples en véritables colonies, sans autre règle que les conseils du maître. Trois foyers principaux se constituèrent dans le désert au sud d'Alexandrie : Nitrie, les Cellules et Scété, désertés au cours du vii^e s.

Berceau de l'anachorèse chrétienne, l'Égypte du iv^e s. fut aussi le

berceau du cénobitisme, notamment sous l'impulsion de Pachôme († 346). Vers 321, à Tabennèse, il rassembla en communauté des ermites auxquels il donna une *Règle* traduite en latin au début du ^{ve} s. par Jérôme. Elle prévoyait un examen et un temps de formation (écriture et lecture), puis le moine menait une vie d'ascèse et de prière sous la conduite de frères qui maintenaient une discipline rigoureuse. Les moines vivaient dans des cellules individuelles regroupées en maisons entourées d'une enceinte, laquelle abritait aussi des bâtiments communautaires (salle pour le culte, cellier, cuisine et réfectoire, hôtellerie). Pachôme fonda encore huit monastères d'hommes et deux de femmes, placés sous le contrôle de moines nommés par lui. De son vivant, ces communautés pouvaient comporter plusieurs centaines de moines.

La Palestine, à la même époque, donna naissance à une organisation originale, la « laure » : les moines y vivaient en cellules isolées et se réunissaient à la fin de la semaine dans les bâtiments communautaires centrés sur une église. La première fut fondée par Chariton, et ce modèle fut systématisé à l'époque de Sabas (439-532) qui, vers 483, fonda la Grande Laure entre Bethléem et la mer Morte.

Un mouvement d'anachorèse et de cénobitisme particulièrement rigoureux vit le jour en Syrie, documenté par Théodoret de Cyr dans son *Histoire des moines de Syrie* (444) : port de chaînes, jeûnes et veilles prolongés, refus de toute hygiène corporelle, station debout, prosternations multiples. Tandis que certains ermites menaient une vie errante, la plupart choisissaient la sédentarité recluse dans une grotte ou une cellule, ou en plein air dans un enclos dépourvu de toit, dans les arbres (les *dendrites*) ou encore sur une plate-forme aménagée au sommet d'une colonne (les *stylites* dont le plus célèbre fut Syméon l'Ancien qui, entre 423 et 459, vécut successivement sur trois colonnes de plus en plus hautes).

La même rigueur caractérise le début du monachisme en Asie Mineure, avec Eustathe de Sébaste qui prônait la pauvreté totale et la chasteté parfaite au point de remettre en cause la vie familiale. Il fut condamné par le concile de Gangres en 355. Son disciple Basile de Césarée, après avoir découvert le monachisme égyptien et syrien, s'installa à Annisa près de Néocésarée, avec son frère Grégoire de Nysse et quelques amis dont Grégoire de Nazianze. Il y développa un monachisme qui, à l'instar des fondations pachômiennes, prenait ses distances par rapport au modèle anachorétique. La vie communautaire, fondée sur la prière, la liturgie, le travail et la charité, était organisée autour du supérieur et dans la stricte obéissance. Elle imposait aussi un rythme commun aux pratiques

II. Les débuts du monachisme occidental

Dans la partie occidentale de l'Empire romain perdura plus longtemps la pratique de l'ascèse (virginité, pauvreté, prière, jeûne et service des pauvres) sans rompre avec le cadre de vie domestique et quotidien. Le monachisme y fut importé d'Orient dans la seconde moitié du iv^e s. La Vie d'Antoine suscita des émules : des ermites s'installèrent à la campagne ou dans les forêts à proximité de villes comme Trêves, ou dans les îles de la côte ligure ou provençale. Si, en Gaule notamment, la vie cénobitique prit assez vite le pas sur l'érémisme, en particulier sous l'influence des évêques, bien des fondateurs de monastères, à l'instar de Martin de Tours ou d'Honorat de Lérins, commencèrent par expérimenter ce mode de renoncement. Ce dernier conserva de nombreux adeptes dans l'Espagne wisigothique ou dans l'Italie centrale et méridionale reconquise par les Byzantins. L'implantation du cénobitisme fut également favorisée par la traduction latine des règles orientales : la *Règle de Pachôme* par Jérôme vers 400, les *Règles monastiques* de Basile de Césarée par Rufin. Enfin, Jean Cassien publia vers 420-430 ses *Institutions* et ses *Conférences* qui décrivaient la vie et la spiritualité du foyer monastique du désert de Scété où il avait séjourné pendant une dizaine d'années.

1. L'extension du monachisme en Occident

En Italie, à partir de la fin du iv^e s., les monastères se multiplièrent dans l'orbite de l'autorité épiscopale. Les diocèses étant moins nombreux dans la partie septentrionale de la péninsule, les monastères l'étaient également. En revanche, en Italie centrale et méridionale, ils essaimèrent sous la forme de maisons plus petites, urbaines ou suburbaines. À la fin du iv^e s., Augustin en vit plusieurs à Rome. Souvent d'origine épiscopale, les fondations étaient parfois aussi le fait de solitaires qui attiraient des disciples. Le plus illustre, Benoît de Nursie (vers 480/490-vers 550/560), vécut d'abord en ermite près de Subiaco, non loin de Rome. Il fonda pour ses disciples le monastère du Mont-Cassin (détruit en 580-581 par les Lombards), puis deux autres

encore à la fin de sa vie. Depuis l'Afrique du Nord comme depuis les régions septentrionales, des moines chassés par les invasions se replièrent sur l'Italie. Toutes les fondations ne furent pas durables. Parmi ces dernières, celle de Vivarium en Calabre, par Cassiodore (vers 550), joua un rôle culturel de premier ordre : ses moines transcrivirent de nombreux textes sacrés et profanes qui se diffusèrent dans les bibliothèques monastiques d'Occident.

Augustin, évêque d'Hippone, favorisa le développement des monastères en Afrique du Nord. Lui-même, auteur d'une *Règle*, en avait installé un dans sa maison épiscopale. Interrompu par les persécutions des premiers rois vandales, le mouvement reprit à la fin du ^{ve} s., et les monastères virent peu à peu reconnaître leur autonomie par rapport à l'autorité épiscopale. Au début du ^{vii}^e s., de nombreux moines orientaux, comme Maxime le Confesseur, chassés par les invasions perses, trouvèrent un refuge temporaire ou définitif en Afrique du Nord.

La Gaule offrit un terrain particulièrement favorable à l'éclosion du monachisme : on pouvait y dénombrer plus de 200 monastères à la fin du ^{vi}^e s., et plus de 300 furent encore fondés durant le siècle suivant. En 361, Martin, qui avait d'abord vécu en solitaire, établit celui de Ligugé pour ses disciples : la vie y était semi-érémitique, selon un modèle proche des lares orientales. Devenu évêque de Tours, il fonda encore plusieurs monastères, dont celui de Marmoutier. Au début du ^{ve} s., Honorat installa une communauté dans l'île de Lérins, au large de Cannes. La fondation prospéra rapidement, essaima de nombreuses filiales et constitua pour deux siècles une pépinière de théologiens et d'évêques. Une dizaine d'années plus tard, Jean Cassien fonda deux maisons à Marseille : Saint-Victor pour les hommes, Saint-Sauveur pour les femmes. En raison des invasions barbares, les villes (Clermont, Auxerre, Lyon, Vienne, Arles, Toulouse, etc.) accueillirent de nombreux établissements, placés sous la protection et le contrôle de l'évêque. Mais l'attraction de l'érémisme s'exerçait encore. Elle explique par exemple la fondation de Condat (devenu Saint-Claude au ^{xii}^e s.) par Romain et Lupicin vers 435, qui évolua rapidement vers le cénobitisme. Enfin, à la fin du ^{vi}^e s., le monachisme irlandais essaima en Gaule : Colomban, débarqué avec plusieurs compagnons vers 590 en Bretagne, fut directement ou indirectement à l'origine de plusieurs établissements, tant masculins (Luxeuil) que féminins (Faremoutiers). À la même période, les monastères s'étaient multipliés dans une Irlande récemment évangélisée. Le voyage de Colomban répondait à l'idéal ascétique de la *peregrinatio propter Deum* : cet exil itinérant se transforma en voyage missionnaire. Les moines irlandais diffusèrent la pratique de la confession privée suivie d'une pénitence tarifée.

Dans la péninsule Ibérique enfin, le monachisme, apparu dès la fin du iv^e s., connut un fort développement aux vi^e et vii^e s., en particulier sous l'impulsion d'évêques. Marqué par des influences orientales aussi bien qu'occidentales, il se caractérisait par l'importance accordée à la vie intellectuelle et par sa connexion étroite avec la vie ecclésiale : prise en charge de paroisses, participation des abbés aux conciles, intervention des évêques dans la vie des monastères.

2. Les premières règles monastiques occidentales

Au foisonnement des monastères, jusqu'au vii^e s., correspondit une grande diversité des principes de vie. Ainsi, en Espagne, bien que la *Règle* de saint Augustin fût fréquemment adoptée, Martin de Braga, dans son monastère de Dumio, tira son inspiration des *Sentences des Pères égyptiens*. Léandre de Séville rédigea un *De institutione virginis* dans lequel il s'inspirait aussi bien de Jérôme que de Cassien et d'Augustin. La *Règle des moines* composée par son frère Isidore (560/570-636) puisait aux sources orientales et occidentales. Les monastères de Galice adoptèrent de leur côté une *regula communis*. En Gaule s'exerça d'abord l'influence des règles composées successivement à Lérins, déclinées ensuite et adaptées selon les exigences locales. Le monachisme martinien quant à lui se réglait sur le charisme des supérieurs. Enfin, les Irlandais diffusèrent les deux *Règles* de saint Colomban (*Règle des moines* et *Règle conventuelle*) qui insistaient particulièrement sur l'obéissance et la pénitence mais qui connurent également, au cours du vii^e s., une adaptation et un mélange avec d'autres influences, notamment de la *Règle* de saint Benoît.

De cette époque datent quelques textes majeurs de l'histoire du monachisme occidental. La *Règle aux serviteurs de Dieu* de saint Augustin est composée d'une part d'une exhortation spirituelle (le *Praeceptum*) et d'autre part d'un coutumier fixant le calendrier et les horaires des offices, réglementant les repas et le sommeil. En raison de sa postérité, la *Règle* de saint Benoît mérite une attention particulière. La vie de son auteur n'est guère connue que par les *Dialogues* de Grégoire le Grand qui le présente surtout comme thaumaturge. Originaire d'une famille aisée de l'Ombrie, Benoît, après des études à Rome, fit d'abord une expérience érémitique à Subiaco où il finit par établir une communauté, puis fonda le célèbre monastère du Mont-Cassin et celui de Terracine, avant de mourir vers 550/560. Sa règle, composée entre 530 et 560, s'inspirait de la *Règle du maître* qu'elle

abrégeait en 73 brefs chapitres. Estimant que l'érémisme n'était accessible qu'à des âmes d'élite, Benoît entendait fixer les règles d'une vie communautaire. Il substituait à la relation maître/disciple le respect de la règle. Celle-ci structurait la vie cénobitique selon un axe vertical, l'obéissance à l'abbé, et selon un axe horizontal, la charité fraternelle. L'ascétisme était ramené à une exigence minimale, par comparaison avec l'idéal érémitique. La vie monastique était présentée comme une « école du service du Seigneur » par le silence, l'obéissance, l'humilité « mère et maîtresse de toutes les vertus », le partage équilibré du temps entre l'*opus dei* (prière liturgique), le travail et la *lectio divina* (méditation des Écritures).

3. Le monachisme féminin

Pour les femmes, la première forme de vie consacrée fut le choix de la virginité pour s'adonner à la prière et au service des pauvres ou de la communauté. Les vierges vivaient dans la maison familiale. Dès le iv^e s. au moins, elles recevaient une consécration solennelle de l'évêque et dans ce cas, considérées comme épouses du Christ, elles portaient un voile à l'instar des femmes mariées. Un premier monachisme féminin vit le jour notamment dans l'aristocratie romaine sous la forme des monastères familiaux : des chrétiennes rassemblaient dans leur maison des jeunes filles et des veuves pour vivre recluses. Les communautés se multiplièrent au tournant des iv^e et v^e s. en Italie, en Gaule, en Espagne, en Afrique du Nord ainsi qu'en Irlande. Vint le temps des premiers règlements, dont l'un des plus importants fut donné par Césaire, évêque d'Arles († 542) : ce fut la première règle écrite spécifiquement pour une communauté féminine, composée de 45 chapitres brefs qui fixaient l'organisation du monastère, les offices (ou fonctions) spécifiques, les conditions de la vie commune, l'emploi du temps. Les moines irlandais fondèrent également des maisons : Walbert, successeur de Colomban à Luxeuil, composa une règle pour elles. Donat, évêque de Besançon († vers 660), écrivit lui aussi, à la demande de sa mère, une règle en 77 chapitres inspirée à la fois de Césaire d'Arles, de Colomban et de Benoît de Nursie, qui eut une large diffusion notamment dans les filiales de Luxeuil. Aux vi^e et vii^e s., les créations se multiplièrent à l'instigation des souverains (la reine Radegonde fonda le monastère de *Sainte-Croix* à Poitiers en 552), de l'aristocratie et de l'épiscopat. Au début du ix^e s., Benoît d'Aniane publia l'*Institutio sanctimonialium*, qui citait très largement les textes des premiers législateurs du monachisme féminin : Athanase, Jérôme, Cyprien et bien sûr Césaire d'Arles. Il mettait en garde contre l'oubli de la simplicité en matière de vêtement et de nourriture, contre

l'usage de logements individuels et l'emploi de domestiques particulières, contre les conversations trop libres, notamment lors des visites de la famille. Ces recommandations étaient déjà des *topoi* de ce genre de littérature. Ainsi, Walbert avait consacré un chapitre de sa règle aux conversations : « Il faut éviter de parler de choses oiseuses et frivoles, de bouffonneries, de fables basses et méchantes... Il faut rompre avec les bavardages inutiles pour que l'âme ne recueille pas le fruit de sa condamnation à cause de la sottise d'un esprit incontrôlé. »

Chapitre II

Le paradigme bénédictin dans l'occident latin (viii^e-xii^e siècles)

Durant plusieurs siècles, pour la chrétienté latine, le modèle bénédictin constitua la référence majeure de l'univers monastique. Son succès ne s'expliquerait pas sans l'appui que lui ont apportés les princes et l'aristocratie, d'une part, et les papes d'autre part qui ont pu trouver, notamment auprès de Cluny, un soutien au renforcement de leur autorité sur l'Église. Mais, en dépit du rayonnement et de l'attraction clunisiens, l'observance de la règle de saint Benoît ne suffit pas à rendre compte de toutes les expériences monastiques du temps.

I. De Grégoire le Grand à Benoît d'Aniane : le triomphe de la règle de saint Benoît

Deux siècles durant, la règle de saint Benoît demeura peu appliquée ou « panachée » avec d'autres : Colomban s'en inspira pour ses fondations de Luxeuil ou de Bobbio, et l'on en trouve la trace dans la règle composée par Isidore de Séville. Elle ne commença à s'imposer qu'à partir du viii^e s. sous l'effet convergent de plusieurs facteurs.

Elle profita tout d'abord de l'évangélisation de l'Angleterre. Augustin et les missionnaires envoyés par Grégoire le Grand en 597 l'imposèrent d'autant plus facilement dans les monastères qu'ils établirent, que ces usages « romains » offraient une alternative appréciée au modèle monastique irlandais. Les moines anglo-saxons, qui eurent ensuite un rôle décisif dans la conversion de la Germanie, y importèrent la règle, à l'instar de Boniface, fondateur de l'abbaye de Fulda. Sous son influence, le concile germanique de 742 l'ériga en

référence pour tous les monastères. À la même époque, celle-ci trouva un puissant foyer de diffusion dans le Mont-Cassin rétabli depuis 718. Charlemagne y fit réaliser une copie conservée au palais impérial d'Aix-la-Chapelle, afin de servir aux fondations réalisées sous la protection de l'empereur.

La convergence entre le pouvoir politique et la papauté pour appuyer la diffusion de la règle de saint Benoît trouva un relais efficace dans la personne de Benoît d'Aniane (vers 750-821). Fils du comte de Maguelonne, élevé à la cour du roi Pépin le Bref, il vécut ensuite dans l'entourage de Charlemagne. Après une expérience de rude ascèse au monastère de Saint-Seine près de Dijon, il installa une communauté dans la propriété familiale d'Aniane (près de Montpellier) à laquelle il imposa la règle de saint Benoît à la fin des années 780. Là, il rédigea deux ouvrages importants pour la postérité du monachisme latin : le *Codex regularum*, compilation de 27 règles antérieures, et la *Concordia regularum*, synthèse de plusieurs commentaires de la règle de saint Benoît.

Lorsqu'il était encore roi d'Aquitaine, Louis le Pieux, fils de Charlemagne, protégeait déjà Benoît qui fit alors adopter la règle dans une vingtaine d'abbayes. Devenu empereur en 814, Louis l'appela auprès de lui. Benoît fonda à Inden près d'Aix-la-Chapelle, une communauté qui allait devenir un centre de formation monastique pour tout l'Empire et constitua donc un instrument essentiel de la diffusion du modèle bénédictin. Au concile tenu à Aix en 817 pour légiférer sur le rôle des abbés, Benoît imposa la règle avec l'appui de Louis le Pieux. Les monastères devenaient un rouage du système impérial. Cependant, n'ayant pu obtenir de l'empereur la liberté systématique des élections abbatiales, Benoît préserva l'autonomie des monastères en introduisant la distinction des revenus en deux parts, la mense abbatiale et la mense des moines. Enfin, il codifia les usages dans la *Collectio capitularis*.

II. Cluny

Le monachisme bénédictin connut un premier apogée avec le rayonnement exceptionnel de l'abbaye de Cluny. En 910, le duc d'Aquitaine Guillaume III fit donation « aux apôtres Pierre et Paul », c'est-à-dire à l'Église romaine, du domaine de Cluny dans le Mâconnais et de ses dépendances, pour qu'y soit établi un monastère bénédictin. Placée sous la protection de Rome, la nouvelle fondation

devait échapper aux prétentions de l'épiscopat aussi bien qu'à celles des puissances laïques. La charte de fondation instituait pour abbé Bernon, moine de l'abbaye Saint-Martin d'Autun réformée vers 870 sur le modèle de Benoît d'Aniane. À sa mort, la charte précisait que son successeur devrait être élu par les moines « conformément à la règle de saint Benoît ». Plusieurs abbayes fondées au cours de cette période partageaient le même idéal (Brogne en 914, Einsiedeln en 929, Gorze rétablie en 933), mais Cluny allait connaître une histoire sans pareille.

L'expansion de Cluny fut favorisée d'abord par la longévité de ses abbés jusqu'au milieu du xii^e s. : à Bernon († 926) succédèrent principalement Odon (926-942), Maïeul (d'abord coadjuteur d'Aymard devenu aveugle en 948, puis abbé de 954 à 994), Odilon (994-1049), Hugues de Semur (1049-1109), enfin Pierre le Vénérable (1122-1156) à la suite d'une crise qui aboutit à l'abdication de Pons de Melgueil élu en 1109. Elle s'explique aussi par les privilèges dont bénéficia l'abbaye : en 931, le pape Jean XI lui donna le droit de placer sous son autorité les monastères qu'elle contribuerait à réformer ; en 994, le concile d'Anse lui attribua le droit de justice temporelle sur son domaine, ce qui la rendait indépendante de toute seigneurie; mais surtout, entre 996 et 1095, elle se vit reconnaître et confirmer à plusieurs reprises par la papauté le privilège de l'exemption : l'abbaye fut placée hors de la juridiction de l'évêque de Mâcon pour les ordinations de prêtres, les consécrationes d'églises et de chapelles et enfin les sanctions ecclésiastiques. Grégoire VII, ancien clunisien, étendit cette immunité aux chapelles voisines de l'abbaye, et Urbain II, issu de Cluny, attribua à l'abbé la nomination des desservants des paroisses dont Cluny était propriétaire. Enfin, comme l'a montré Dominique Iogna-Prat, son expansion fut soutenue par l'image que l'abbaye construisit de son histoire, en développant sa propre légende hagiographique. Les abbés firent rédiger la *Vita* de leurs prédécesseurs : Aymard celle d'Odon (par Jean de Salerne vers 945), Odilon celle de Maïeul (au début des années 1030), Hugues de Semur celle d'Odilon (deux *Vitae* successives dans les années 1050 par Jotsald et 1060 par Pierre Damien). Cluny, rattachée directement à saint Benoît et à son disciple saint Maur, voulait incarner la véritable renaissance du monachisme. Pour justifier certaines orientations contestées du monachisme clunisien (le discrédit du travail manuel, la possession de biens), on les attribuait à ce dernier. Les figures de Bernon et Aymard furent progressivement effacées au profit de celle d'Odon, exalté comme le véritable fondateur. Cette stratégie de la mémoire se révéla payante : Odilon fut canonisé en 1063, et Hugues de Semur en 1120. Avec Pierre le Vénérable, la construction idéologique atteignit son apogée : célébrée

comme « miroir de Rome », Cluny était désormais l'*Ecclesia cluniacensis*, « véritable Église en réduction [...] à la fois refuge des laïcs et rassemblement des différentes formes d'appartenance à l'ordre sacré (prêtres, évêques, cardinaux, papes ; moines, ermites, reclus et recluses) » (Dominique Iogna-Prat). Depuis la charte de fondation, la référence à Rome avait toujours été centrale dans l'histoire de Cluny et régulièrement exaltée, notamment à l'époque de la réforme grégorienne dont elle constitua un ferme relais. Plusieurs papes y séjournèrent, elle fournit à l'Église plusieurs évêques et cardinaux (six au xii^e s.), un pape (Urbain II) et un antipape (Anaclet II), abrita la mort d'un pontife (Gélase II) et l'élection d'un autre (Calixte II). Ayant obtenu des reliques de Pierre et de Paul en 981, elle se posa en substitut au pèlerinage de Rome. Son église abbatiale, Cluny III, commencée à l'époque d'Hugues en partie grâce à un cens annuel du roi d'Aragon Alphonse VI, demeura la plus grande de la chrétienté jusqu'à la reconstruction de Saint-Pierre de Rome au xvi^e s.

Le réseau clunisien acheva de se constituer, pour l'essentiel, dans le premier quart du xii^e s. Il comptait alors entre 1 000 et 1 100 maisons abritant plus de 10 000 moines dans toute la chrétienté latine : en France surtout (environ 800 maisons) mais aussi, dans l'ordre décroissant du nombre des implantations : dans l'Empire, la péninsule Italienne, l'Angleterre et la péninsule Ibérique. L'*Ecclesia cluniacensis* se composait essentiellement de l'abbaye mère de Cluny où vivaient plus de 300 moines à la mort d'Hugues de Semur et des prieurés dépendant directement d'elle. Ces derniers étaient de véritables monastères bénédictins, dirigés non pas par un abbé élu, mais par un prieur nommé par l'abbé de Cluny. Le réseau intégra le plus souvent des maisons existantes, mais il créa aussi de nombreux prieurés. Cinq d'entre eux étaient dits « filles de Cluny », parce qu'ils constituèrent des relais pour la diffusion de l'observance clunisienne : Souvigny (Bourbonnais), Sauxillanges (Auvergne), La Charité-sur-Loire, Saint-Martin-des-Champs à Paris, Lewes (Sussex). Il existait deux modalités d'association à Cluny : d'une part, les abbayes d'*obédience* (quinze en 1118) élisant leur propre abbé qui jurait fidélité à celui de Cluny et en acceptait les ordres comme le contrôle ; d'autre part, les abbayes d'*observance* ou *affiliées* qui adoptèrent l'observance et les coutumes clunisiennes mais conservèrent leur autonomie et parfois même sortirent de l'orbite clunisienne. Enfin, Cluny comprit également une vingtaine de monastères féminins. Le premier fut celui de Marcigny, fondé en 1055 par Hugues de Semur et dirigé par un prieur nommé par l'abbé de Cluny. Mais la centralisation du gouvernement dans les mains de ce dernier devenait inadaptée dès lors que l'ordre atteignait une telle extension. Au cours du xii^e s., furent établies dix provinces.

En 1132, Pierre le Vénérable réunit pour la première fois, selon le tout récent modèle de Cîteaux, un chapitre général qui devint annuel à partir de 1200 : progressivement le gouvernement effectif de l'ordre passa donc au chapitre général et aux définiteurs généraux qu'il élisait.

Si Cluny appliqua la règle bénédictine complétée par Benoît d'Aniane, cette règle fut infléchie, ce qui, dès la seconde moitié du ^x^e s., suscita des critiques de plus en plus vives. Les deux coutumiers rédigés sous l'abbatiat d'Hugues de Semur décrivaient minutieusement la réglementation de la vie quotidienne. Le travail manuel fut peu à peu délaissé par les moines, prêtres pour la plupart, au profit de la prière et du travail intellectuel. La durée et la splendeur prises par la liturgie constituèrent une des caractéristiques principales de l'observance clunisienne, de nombreuses obligations ayant été ajoutées à la règle : messes communes ou privées, psautiers complets, prières surérogatoires. Quinze à dix-huit heures durant, les offices et prières se succédaient dans l'église du monastère, pour une partie desquels au moins, les moines se relayaient. La prière pour les morts y acquit une telle importance que, vers 1030, Odilon institua la fête des Morts au lendemain de la Toussaint, rapidement adoptée dans toute la chrétienté. La liturgie passait avant le travail « intellectuel » qu'elle influençait aussi : il consistait surtout en fabrication de livres liturgiques et copies de manuscrits. Enfin, l'austérité fut atténuée en matière d'habillement et de nourriture, ce qui valut à l'abbaye le grief d'avoir renié l'idéal authentiquement bénédictin.

III. La recherche d'autres voies

De recrutement surtout noble et se donnant pour l'élite du clergé, appuyé sur de nombreux domaines exploités par des prieurés ruraux (à simple fonction économique contrairement aux prieurés conventuels évoqués p. 23), Cluny offrait le visage de la puissance et de la richesse, même si l'abbaye mère ne fut pas à l'abri de graves difficultés financières. Aux yeux de beaucoup, elle n'incarnait plus l'idéal de renoncement et d'ascèse monastiques. Ce dernier inspira d'une part un puissant renouveau de l'érémisme (à dire vrai bien avant que Cluny eût acquis son aspect définitif), d'autre part de nouvelles organisations de type cénobitique.

1. Le renouveau érémitique

Le même processus à l'origine de nombreux monastères en Orient comme Occident se répéta : une personnalité charismatique vivant en rupture attirait des disciples et se voyait ainsi amenée à organiser une communauté qui préservait plus ou moins l'idéal de solitude.

En Italie du Sud, l'idéal érémitique des premiers siècles s'était maintenu dans la tradition byzantine. Avant l'an 1000, il fut illustré par saint Nil (vers 910-1005) qui, après avoir longtemps vécu en ermite, fonda plusieurs monastères selon la règle de saint Basile, notamment celui de Grottaferrata près de Frascati en 1004, où s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui une solide tradition d'études orientales.

Dans l'Italie de rite latin, le même idéal donna naissance à deux ordres nouveaux dans la première moitié du xi^e s. Après avoir été moine bénédictin à Saint-Apollinaire in Classe, à Ravenne, Romuald (951-1027) opta pour une vie solitaire et itinérante qui le conduisit au monastère de Saint-Michel de Cuxa dans les Pyrénées où il médita sur les Pères du Désert. Revenu en Italie, il fonda ou restaura plusieurs ermitages. Il établit en 1012 à Camaldoli près d'Arezzo, un monastère double où se trouvaient dissociés bâtiments communautaires et ermitages placés chacun sous l'autorité de deux prieurs distincts, tout en appliquant la règle de saint Benoît pour la vie communautaire (offices, travail, repas). Cette fondation donna son nom à l'ordre des Camaldules, approuvé en 1072 par Alexandre II et reconnu comme branche autonome de l'ordre bénédictin en 1113.

Quelques années plus tard, Jean Gualbert (vers 995-1073), moine bénédictin à San Miniato près de Florence, expérimenta la vie érémitique, mais il fut rapidement rejoint par un groupe de laïcs et de moines de son abbaye d'origine. En 1039, il implanta sa communauté à Vallombrosa et la plaça sous la règle de saint Benoît. Attaché au devoir d'hospitalité, mais ne voulant pas troubler la paix monastique, il décida d'installer l'hôtellerie à quelque distance du monastère et de la confier à des laïcs. L'ordre de Vallombreuse fut approuvé en 1070 également par Alexandre II et se diffusa principalement en Italie.

2. Bruno de Cologne et la Chartreuse

Né vers 1030, Bruno, d'abord chanoine et écolâtre de Reims, choisit tardivement la vie érémitique, en 1082, en se retirant avec deux compagnons dans la forêt de Sèche-Fontaine, près de Bar-sur-Aube. Deux ans plus tard, en 1084, il s'installa sur le domaine inaccessible et inhospitalier de la Chartreuse, sous la protection de l'évêque de Grenoble, Hugues I^{er}. Appelé par Urbain II pour assumer une légation

en Italie du Sud, il fonda en 1091 une deuxième maison en Calabre, où il mourut en 1101. Entre-temps, le monastère installé dans les Alpes s'était considérablement développé, mais il fallut attendre son cinquième prieur, Guigues I^{er} († 1137), pour que les premières coutumes en fixent les usages. Le premier chapitre général se tint en 1140 et l'on dénombrait 39 chartreuses en 1200.

La vie cartusienne, bien que mixte, privilégie la solitude sur la vie communautaire. Les moines, vêtus de blanc, passent l'essentiel de leur journée en silence et dans l'abstinence, dans leurs cellules individuelles comprenant chambre, atelier et jardin, où ils lisent, prient, recopient des manuscrits, effectuent quelques travaux manuels. Ils se retrouvent chaque jour pour la messe, les offices de vêpres et de matines. Le monastère est géré par un prieur qui a également sous sa responsabilité la « correrie », bâtiment à l'écart qui abrite les convers, laïcs chargés des travaux qui assurent l'autonomie économique du monastère, mais qui sont aussi astreints à un office quotidien.

3. Bernard de Clairvaux et l'ordre cistercien

Le désir de retrouver la pureté originelle de la règle de saint Benoît donna naissance à l'une des branches les plus importantes de la famille bénédictine. Mais la fondation de l'ordre de Cîteaux commença également par l'expérience de l'érémisme. La quarantaine venue, Robert de Molesme (1028-1111), bénédictin de Saint-Michel de Tonnerre, décida de gagner la forêt avec un groupe d'ermites. En 1075, il s'installa avec ses compagnons à Molesme (Bourgogne) où il fonda un monastère qui prospéra. Rapidement se posa la question de la fidélité à la règle originelle. En 1098, sous la protection de l'archevêque réformateur de Lyon, Hugues de Die, il fonda un nouveau monastère à Cîteaux, au sud-est de Dijon, approuvé avec son observance propre par Pascal II en 1100. Le premier abbé, Aubry, imposa une interprétation ascétique de la règle, en insistant sur la pauvreté et le travail manuel. Son successeur, Étienne Harding († 1133), développa l'ordre et en consolida les structures. En 1119, il fit adopter par le chapitre général la *Charte de charité* qui établit une discipline uniforme à l'ensemble de l'ordre dont les maisons étaient placées sur un pied d'égalité. À sa mort, on en comptait déjà 70 en Bourgogne, Champagne et Franche-Comté, mais aussi en Allemagne, en Angleterre et en Italie. Cet essor fut stimulé par l'entrée en 1112 de Bernard de Fontaine (1090-1153), accompagné d'une trentaine de parents et d'amis, qui devint dès 1115 le premier abbé de Clairvaux. Il

laissa l'ordre fort d'environ 350 maisons à sa mort, et sa croissance se poursuivit encore (quelque 700 abbayes à la fin du xiii^e s.), davantage par intégration de maisons déjà existantes que par fondations nouvelles. Cîteaux supplantait désormais Cluny, et les moines blancs (couleur de l'habit cistercien) représentaient les deux cinquièmes des réguliers français à la fin du xii^e s.

Saint Bernard entendait conduire ses moines par l'approfondissement du sens mystique de la pauvreté et de la chasteté, et l'abandon amoureux en Dieu exprimé dans ses sermons sur le Cantique des cantiques. Même si les cisterciens, contrairement aux Clunisiens, se consacraient également aux travaux des champs, ils recrutaient aussi des frères convers chargés des tâches matérielles et des gros travaux. Ils jouèrent un rôle économique important grâce au réseau des granges dispersées sur les domaines dont elles assuraient l'exploitation. Bonification des terres, développement des vignes, sélection des espèces, aménagements hydrauliques d'envergure, salines, moulins, forges, développement d'un réseau commercial : il n'est guère de domaines où ils n'aient démontré leur dynamisme. Peu à peu, renonçant à ses principes primitifs et à son idéal de dénuement, et en raison des besoins en numéraire qui découlaient de son insertion dans l'économie monétaire, l'ordre accepta de percevoir des dîmes et des dons en argent. Dès la seconde moitié du xiii^e s., le nombre des frères convers diminuant, il délaissa le faire-valoir direct au profit de l'affermage de ses terres.

4. Les chanoines réguliers

En 816, Charlemagne avait imposé aux chanoines une constitution inspirée par Benoît d'Aniane qui les astreignait à l'office divin, à la clôture, au réfectoire et au dortoir communs. Son application se relâcha dès la seconde moitié du ix^e s. à l'époque où les chapitres passèrent sous le contrôle de la noblesse. Dès le début du xi^e s., un mouvement de réforme se diffusa depuis l'Espagne jusqu'à l'Italie du Nord, encouragé par la réforme grégorienne. Il déboucha sur la création de chapitres canoniaux qui n'étaient pas liés aux cathédrales, vivaient selon la règle de saint Augustin et avaient pour vocation première la satisfaction des besoins liturgiques et pastoraux (desserte paroissiale, prédication, enseignement) des populations avoisinantes. Il s'agissait d'une vie régulière mais sans rupture avec le monde. Ainsi naquirent des congrégations de chanoines réguliers, dont les plus connues furent celle de Saint-Ruf d'Avignon formée à partir de 1039 qui groupa jusqu'à près de 1 100 collégiales, celle d'Arrouaise près

d'Arras à partir de 1090, celle de Marbach (Alsace) à partir de 1094 et celle de Saint-Victor de Paris, fondée en 1110 par Guillaume de Champeaux, écolâtre de Notre-Dame, illustrée par des théologiens de renom tel Hugues de Saint-Victor.

Norbert de Xanten (vers 1080-1134), chapelain de l'empereur Henri V, après avoir tenté en vain en 1115 de réformer le chapitre cathédral de sa ville, se mit à disposition du pape Gélase II qui lui confia la mission de prêcher où bon lui semblerait. Il s'établit avec sept compagnons en 1120 dans la forêt de Saint-Gobain (diocèse de Laon) au lieu-dit Prémontré, bientôt rejoint par d'autres. Il imposa à sa communauté la règle de saint Augustin, complétée par un règlement ascétique inspiré de Cîteaux. Ses membres, délestés des tâches matérielles par des frères convers (travaux des champs) et des religieuses (cuisine, filature, couture), s'adonnaient à la prédication et à la *cura animarum* (charge des âmes) dans le cadre paroissial. Devenu archevêque de Magdebourg, il abandonna la direction de l'ordre en 1128, mais encouragea la création de nouvelles collégiales, en particulier en Allemagne. L'ordre continua à se développer rapidement après sa mort grâce au soutien de la noblesse et dépassa au xiii^e s. le nombre de 600 établissements, implantés surtout dans l'est de la France et dans l'Europe du Nord, mais aussi Angleterre, en Espagne, en Italie et en Terre sainte.

5. Les ordres hospitaliers et militaires

Aux xi^e et xii^e s., dans le contexte des croisades notamment, se constituèrent des ordres religieux voués non seulement à l'ascèse et à la prière, mais également à l'assistance aux malades et à la protection des pèlerins.

Des groupements laïcs hospitaliers adoptèrent peu à peu le statut canonial. Au Grand-Saint-Bernard, Bernard de Menthon avait implanté vers 1050 un hospice pour les voyageurs et les pèlerins : à la fin du xii^e s., les frères laïcs qui l'occupaient adoptèrent l'*ordo canonicus* et la règle de saint Augustin. De la même manière, à Saint-Antoine de Viennois, la communauté laïque formée en 1095 par Gaston de Valloire pour la prise en charge les pèlerins souffrant du mal des ardens (ou ergotisme), essaima rapidement et se transforma en ordre canonial à la fin du siècle suivant. Au xv^e s., les Antonins possédaient plus de 300 abbayes ou commanderies pour plus de 10 000 moines. On peut encore mentionner les Trinitaires fondés en 1198 par Jean de Matha qui se consacraient au soin des malades et à la libération des chrétiens tombés aux mains des Sarrasins.

En Terre sainte, après la prise de Jérusalem en 1099, le Saint-Sépulcre fut transformé en cathédrale. Le chapitre qui la desservait adopta la régularité et prit en charge l'hôpital Sainte-Marie-Latine. Il organisa des groupes de chevaliers pour protéger les pèlerins sur la route de Jaffa à Jérusalem, d'où sont issus les Templiers (Frères de la Milice du Temple de Jérusalem) et les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem. Les chevaliers allemands qui assuraient la même fonction à Saint-Jean-d'Acre se regroupèrent en 1191 dans l'ordre des chevaliers de l'hôpital de Sainte-Marie-des-Teutoniques à Jérusalem, demeuré plus célèbre sous le nom de Chevaliers teutoniques.

Le patrimoine des ordres militaires s'accrut rapidement grâce aux donations de terres et de maisons qui fournissaient des revenus en nature et en argent, essentiellement en Occident. Ils constituèrent des commanderies pour assurer la gestion de ces domaines. Peu à peu, ils eurent aussi à gérer les dépôts en argent confiés à leur départ par les croisés qui récupéraient l'équivalent à leur arrivée en Orient.

Les ordres militaires se développèrent aussi en Espagne dans le contexte de la *Reconquista*, patronnés par des chanoines ou par des cisterciens. En 1171 fut créé l'ordre de Santiago à l'instigation du roi Ferdinand II de Leon, à partir de la confrérie de Caceres qui assurait la protection des hospices de pèlerins sur la route de Saint-Jacques-de-Compostelle. Le plus célèbre est l'ordre de Calatrava, formé en Castille après que les Templiers eurent renoncé à défendre la forteresse de Qal'at Rabah face à la menace des Almohades. En 1158, l'abbé cistercien Raymond de Fitero créa une milice pour la défense du château, dont la règle inspirée par Cîteaux était très stricte. Il prit le nom d'ordre de Calatrava et fut organisé en commanderies sur le modèle des Templiers.

IV. Le monachisme féminin

Au Moyen Âge, les moniales étaient moins nombreuses que les moines, et la documentation à leur sujet demeure souvent plus lacunaire. De la moniale à la recluse, la vie religieuse des femmes prit des formes très diversifiées. Elle ne fut guère touchée par les mouvements de réforme, notamment clunisien, qui se développèrent au ^xe s. En revanche, l'aristocratie exerça plus fortement qu'avant son contrôle sur le recrutement et sur les revenus des monastères. Il était fréquent en effet qu'une maison fût donnée à un/e laïc/que ou à un clerc qui détournait à son profit une part substantielle des revenus.

L'esprit de renoncement pouvait souffrir de cette patrimonialisation des monastères par les familles aristocratiques, soucieuses de conserver un débouché pour les filles qu'elles ne mariaient pas.

Nombre d'abbayes fondées entre le ^{vi}e et le ^{viii}e s. selon les règles de Césaire, Colomban ou Benoît, et de fondations nouvelles adoptèrent le modèle canonial, surtout dans l'Empire et en Italie. Les religieuses n'y prononçaient pas de vœux ; la possession de biens propres et l'habitation privée étaient tolérées. La mense monastique était divisée en prébendes en nombre limité, selon un système plus ou moins favorable à l'abbesse. À l'intérieur de l'enceinte, les maisons canoniales se groupaient autour de l'église, et la vie commune se réduisait le plus souvent à l'office. Les chanoinesses pouvaient sortir pour visiter leur famille, se soigner, se rendre en pèlerinage.

Jusqu'au ^{viii}e s., les fondations de monastères doubles ne furent pas rares, selon un modèle venu d'Orient : deux communautés de moines et moniales cohabitaient sous une autorité unique (celle d'un abbé le plus souvent) et vivaient en un même lieu d'un patrimoine commun. Les bâtiments d'habitation demeuraient distincts, mais l'église était commune. Or, cette organisation, qui correspondait à une répartition genrée des tâches (aux hommes, l'administration et le service divin; aux femmes, les vêtements et la cuisine), pouvait être regardée avec suspicion. Justinien avait ordonné par deux fois la dissolution des monastères doubles, mais ses décrets n'avaient guère connu d'application hors de l'Italie. Ce modèle demeura prospère en Espagne jusqu'au ^{xii}e s., en particulier dans la région de Cordoue. Ailleurs, il régressa devant la diffusion de la règle bénédictine et disparut quasiment au cours du ^{ix}e s. dans le royaume franc et en Angleterre.

Il connut une brève renaissance au ^{xi}e s., mais avec des caractères nouveaux : l'unicité des lieux et du patrimoine ne fut plus systématique ; hommes et femmes n'appliquaient pas toujours la même règle (celle de saint Augustin pour les premiers, de saint Benoît pour les secondes); le rapport numérique entre les deux sexes était souvent très déséquilibré. Fontevraud demeure l'exemple le plus célèbre. Robert d'Arbrissel (vers 1045-1116), fils d'un curé breton – le célibat des prêtres n'était pas alors la norme – et d'abord curé lui-même, fut étudiant à Paris puis archiprêtre à Rennes avant de gagner la forêt de Craon pour s'y faire ermite. On y venait en foule écouter ses prédications, et il commença une vie itinérante suivi d'une troupe où se mêlaient les deux sexes. Cela suscita le scandale, mais il se vit néanmoins confier une mission de prédication par Urbain II en 1096. Vers 1101, il finit par s'installer à Fontevraud, près de Saumur, où il fonda un monastère double placé sous la règle de saint Benoît, mais

dirigé par une abbesse générale qui avait également autorité sur toutes les maisons de l'ordre. La première, Pétronille de Chemillé, en fut la véritable organisatrice. Fontevraud se développa avec le soutien des Plantagenêts qui firent de l'abbaye leur nécropole, mais la part des hommes s'y réduisit de plus en plus, et Fontevraud devint avant tout un ordre de nobles moniales.

À la fin des années 1130, Étienne d'Obazine fonda deux monastères dans le vallon de Coyroux (diocèse de Limoges) pour les hommes et femmes qui l'avaient rejoint dans son ermitage. En 1147, les deux communautés furent affiliées à l'ordre de Cîteaux, l'abbé exerçant l'autorité sur le monastère de femmes.

À la même époque (1131 et 1139), Gilbert de Sempringham (diocèse de Lincoln) installa sur ses terres deux monastères de femmes, avec converses et frères laïques pour exploiter les terres. Cîteaux ayant refusé de les incorporer en 1147, il organisa un nouvel ordre en adjoignant à chaque maison une communauté de chanoines. À sa mort en 1189, l'ordre de Saint-Gilbert comptait treize maisons, dont neuf monastères doubles, mais il n'en restait que deux au siècle suivant.

Comme Cluny, les ordres nouveaux durent prendre en compte la forte demande féminine, due en partie à la croissance démographique du groupe chevaleresque qui laissait derrière lui de nombreuses épouses ou veuves. Mais ils n'acceptèrent pas nécessairement de la gérer dans la durée. Au début du ^{xii}^e s., le monastère de chanoines réguliers fondé à Rolduc (Limbourg néerlandais) par Ailbert accueillit des femmes, d'abord installées dans un cloître distinct. En 1140, elles s'établirent dans un monastère séparé disposant de son propre temporel, à Marienthal. De la même manière, Norbert avait commencé par accueillir des converses soumises à une discipline austère et logées dans des prieurés à proximité des monastères prémontrés. Mais le chapitre général interdit cette pratique en 1137, et il ne restait plus qu'un seul prieuré féminin dans l'ordre après 1150. Malgré des réticences régulièrement réitérées, Robert de Molesme fonda l'abbaye de Jully-les-Nonnains pour les épouses des chevaliers entrés à Cîteaux. Pour la même raison, Jully essaima ensuite au Tart, près de Dijon, qui fut d'emblée gouvernée par une abbesse et se trouvait en 1180 à la tête d'une filiation de 18 monastères, sous le contrôle de l'abbé de Cîteaux.

Les femmes participèrent enfin de manière active au mouvement érémitique, mais avec le statut particulier de recluses pour lesquelles le cistercien anglais Aelred de Rievaulx († 1166) écrivit une « règle » : *La Vie de recluse*. Les femmes qui choisissaient cette vie étaient

installées, au cours d'un rituel solennel, dans une logette souvent accolée à une église d'où une fenêtre leur permettait de suivre les offices. Elles ne pouvaient plus en sortir sans autorisation de l'autorité ecclésiastique et, souvent, elles étaient assistées d'une servante qui quêtait leur nourriture.

Chapitre III

Un nouveau monachisme : les ordres mendiants

Les abbayes, grands propriétaires fonciers, avaient largement participé aux mutations agricoles du xii^e s. Mais elles étaient restées extérieures à la croissance des villes. Le clergé séculier urbain, notamment les évêques et leur entourage, profitait de l'enrichissement général. Plus que jamais, la question de la pauvreté et des richesses matérielles revint au cœur des préoccupations relatives au salut. Des mouvements plus ou moins hétérodoxes se développèrent. Les Patarins, apparus à Milan au xi^e s. pour dénoncer la richesse du clergé, évoluèrent peu à peu vers le catharisme et furent considérés comme hérétiques à partir de la fin du siècle suivant. À Rome même, au xii^e s., Arnaud de Brescia avait animé la révolte contre le pouvoir temporel du pape et sommé celui-ci de se concentrer sur l'annonce de l'Évangile. Le désir de « suivre nu le Christ nu » conduisit le Lyonnais Pierre Valdo à prêcher la pauvreté absolue. Le mouvement auquel il donna naissance fut définitivement déclaré hérétique par le concile de Latran IV en 1215. En Languedoc, au début du xiii^e s., les Cathares étaient en passe de supplanter les fidèles de l'Église romaine. Ainsi, le relatif délaissement religieux des villes comme le succès des mouvements hétérodoxes révélaient des faiblesses du clergé : les cisterciens échouèrent à ramener les Cathares à la doctrine officielle.

I. François d'Assise (1182-1226) et la famille franciscaine

Fils d'un marchand drapier d'Assise (Ombrie), François naquit au moment où cette revendication de pauvreté atteignait un paroxysme. Sa conversion le conduisit d'abord à vivre en pénitent, dans une humilité et une pauvreté radicales, pour se conformer au modèle de Jésus-Christ. À la différence des mouvements évoqués précédemment, François, qui ne fut jamais prêtre, manifesta la plus parfaite

soumission au clergé et à l'Église. À partir de 1209, il commença à attirer des disciples, qu'il nomma les « Frères Mineurs » et organisa d'abord comme une fraternité de structure légère. Ayant reçu l'autorisation du pape Innocent III, il parcourut avec eux l'Italie centrale en prêchant. L'accroissement très rapide du nombre des frères (laïcs et clercs), attirés par sa personnalité charismatique, conduisit malgré lui à la constitution d'un ordre religieux. Le pape confia au cardinal Hugolin la mission d'encadrer le mouvement. Le concile de Latran IV avait interdit toute nouvelle règle et soumis tous les instituts réguliers à celles de saint Benoît ou de saint Augustin, mais il fit une dérogation pour les règlements des Frères Mineurs. En 1217, le premier chapitre général réunit à Assise près de 5 000 frères. Le second, en 1219, encouragea les Mineurs à se consacrer à la conversion des infidèles. Entre-temps, à la suite de Claire Offreduccio, jeune noble d'Assise, des femmes s'étaient jointes aux Mineurs et furent constituées en communauté régulière à partir de 1215 ; on les dénomma *Clarisses* à partir du siècle suivant. En 1221, à la demande de François, Hugolin rédigea un règlement pour un tiers-ordre laïc placé sous la conduite des Frères. Mais à sa mort, le 4 octobre 1226, François n'avait laissé à ses disciples qu'une règle spirituelle, rédigée en deux temps, en 1221 et 1223, qui ne pouvait servir telle quelle à la gouvernance d'un ordre religieux.

Celui-ci fut plus ou moins fidèle à la recommandation de pauvreté laissée par François dans son *Testament* : « Que les frères prennent garde de ne jamais accepter les églises, les pauvres logis, et toutes autres constructions bâties pour eux, s'ils ne sont conformes à la sainte pauvreté que nous avons promise dans la règle, et de n'y demeurer toujours qu'en étrangers et en pèlerins. » Pauvreté et humilité procurent la liberté de se donner sans retour à l'amour de Dieu et des créatures, dans la joie de chaque instant. François insistait aussi sur le culte eucharistique, fondement de la dignité sacerdotale, et sur la dévotion à l'humanité du Christ qu'il enrichit d'une nouvelle pratique : la crèche de Noël.

Voués en particulier à la prédication et aux soins charitables, et ne pouvant vivre des revenus d'une quelconque propriété, les frères n'étaient pas cloîtrés. François avait prévu qu'ils travaillent ou qu'ils mendent là où ils prêchaient ; les couvents devaient vivre des quêtes organisées dans la ville et à proximité. À sa mort, les Mineurs étaient déjà présents dans toute la chrétienté latine (Italie, France, Allemagne, Angleterre, Espagne). Un siècle plus tard, ils étaient environ 40 000, dans 1 450 couvents. La règle de 1223, corrigée par Hugolin, présidait à la vie des frères, dits « Cordeliers » en raison de la corde qui leur tenait lieu de ceinture. Leurs couvents étaient dirigés par un *custode*

élu, et groupés en provinces dirigées par des ministres provinciaux élus. La direction de l'ordre était l'œuvre conjointe du ministre général et du chapitre général qui élisait le premier et se réunissait tous les trois ans. Un cardinal « protecteur », nommé par le pape, veillait à l'orthodoxie des frères et à l'application de la règle. Très vite, l'ordre fut divisé par des tensions d'une part entre clercs et laïcs, d'autre part entre les partisans d'une stricte fidélité à l'idéal primitif de pauvreté évangélique et ceux qui admettaient qu'il pût recevoir des propriétés et toucher des rentes.

II. Dominique et les Frères prêcheurs

À la même époque, Dominique de Guzman (vers 1170-1221) organisa les Frères prêcheurs. Contrairement à François, Dominique était un clerc, doté d'une bonne culture scripturaire et théologique, sous-prieur du chapitre cathédral d'Osma (Castille) qui avait adopté la règle de saint Augustin. Ayant traversé une première fois le Languedoc en accompagnant son évêque Diègue au cours d'une mission diplomatique vers le Danemark, il y revint avec lui en 1205-1206 pour prêter main-forte aux légats cisterciens envoyés par Innocent III pour endiguer le catharisme. Dès 1207, ils établirent à Prouille une communauté pour les jeunes femmes cathares converties. En 1215, l'évêque de Toulouse reconnut la communauté de clercs prédicateurs fondée par Dominique quelques années plus tôt dans la ville. Soumise à la règle de saint Augustin, elle avait pour vocation « d'extirper la corruption de l'hérésie, de chasser les vices, d'enseigner la règle de foi et d'inculquer aux hommes des mœurs saines ». Son approbation par Honorius III en 1216 entérina la naissance du nouvel ordre, dit des « Frères prêcheurs ». Dès 1217, les frères furent dispersés dans plusieurs villes, dont Paris, Orléans et Bologne, centres universitaires réputés, pour renforcer leur culture théologique en vue de la prédication. En 1221, à la mort de Dominique, l'ordre possédait 25 couvents répartis en cinq provinces, et comprenait environ 500 frères et une centaine de religieuses. Les statuts adoptés par les chapitres généraux de 1241 et 1259 lui conférèrent son visage définitif.

Chaque frère, après ses trois vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté, était affecté à un couvent pour y approfondir sa formation intellectuelle et y recevoir les ordres sacrés. Sa vie était alors partagée entre le couvent où il pouvait enseigner aux plus jeunes en même

temps qu'il s'adonnait à l'oraison et à la méditation, et l'extérieur pour assurer des prédications. Il ne possédait rien en propre et il n'était pas prévu qu'il travaillât de ses mains. Comme les Mineurs, les Prêcheurs firent de la pauvreté un fondement de leur vie : « Nous avons décidé d'être des pauvres en telle sorte que nous n'ayons aucune espèce de souci du lendemain et ne recevions de quiconque or, argent, ni rien de tel, sauf le vêtement et la nourriture de chaque jour. » Chaque couvent élisait son prieur. L'instance suprême de l'ordre était le chapitre général annuel dont le Maître général, élu à vie, appliquait les décisions. En 1220, le cardinal Hugolin avait confié à Dominique une grande campagne de prédication en Lombardie, à laquelle furent employés divers ordres. Élu pape sous le nom de Grégoire IX, il attribua aux prêcheurs la responsabilité de l'Inquisition établie en 1231 pour extirper l'hérésie du Languedoc et de la Provence.

III. Les autres ordres mendiants

Le désir du désert présida aussi aux origines du Carmel. À la fin du xii^e s., Berthold, croisé originaire de Calabre, installa sur le mont Carmel en Palestine, auprès de la grotte dite du prophète Élie, une communauté d'ermites. Pour cette dernière, le patriarche Albert de Jérusalem rédigea vers 1209 une règle, approuvée en 1226 par Honorius III. La reconquête de la Palestine par les musulmans obligea les Carmes à se replier en 1238 en Europe. En même temps qu'ils s'installaient en Sicile, en France et en Angleterre, ils adoptèrent le mode de vie cénobitique tourné vers la prédication et les études. Le nouvel ordre (dit « de la bienheureuse Vierge Marie du mont Carmel » à partir du milieu du xiii^e s.) fut agrégé aux mendiants en 1247 par Innocent IV. Au début du siècle suivant, il comptait environ 150 maisons en Europe, réparties en 12 provinces (21 à la fin du xiv^e s.). La branche féminine, de même que le tiers-ordre, n'apparut pas avant le xv^e s. à l'instigation de Françoise d'Amboise († 1485) et du prieur général Jean Soreth († 1471).

En 1243, Innocent IV avait également constitué un nouvel ordre mendiant, les Ermites de Saint-Augustin, en rassemblant les groupes érémitiques de Toscane. Ils absorbèrent en 1256 d'autres communautés du même type, en particulier une partie des Guillelmites fondés un siècle plus tôt près de Sienne. L'ordre, dont les constitutions furent mises au point par les chapitres généraux de 1287 et 1290, connut une expansion rapide : au xiv^e s., environ 30 000 religieux vivaient en quelque 2 000 couvents et 42 provinces de la

Sicile à l'Irlande et de l'Andalousie à la Pologne. Rapidement apparurent aussi les « moniales ermites de Saint-Augustin », qui comptèrent environ 300 couvents.

D'autres créations, d'importance régionale, furent rattachées aux mendiants. L'ordre de la Pénitence de Jésus-Christ, ou « Frères du sac », institué en Provence en 1248, essaima en France, en Angleterre et dans les villes drapantes de Flandres. Les Servites de Marie, fondés par sept marchands florentins vers 1240, se diffusèrent en Italie centrale et septentrionale.

Ainsi à partir du milieu du ^{xiii}^e s., la vie régulière s'organisa selon deux polarités non exclusives. D'une part, la voie contemplative fondée sur le modèle cénobitique bénédictin ou sur le modèle érémitique chartreux. D'autre part, une voie plus active, orientée vers la pastorale et l'assistance, et adossée soit au modèle canonial, soit au modèle nouveau des ordres mendiants, caractérisé par le refus de la propriété et par la prédication. Ces derniers avaient bénéficié de l'appui de la papauté, et leur organisation reflétait la centralisation romaine en marche dans l'Église : l'autorité suprême y appartenait à un chapitre général le plus souvent triennal et à un prieur général qui en appliquait les décisions ; chaque province était sous la responsabilité d'un provincial élu par les prieurs des couvents, eux-mêmes élus pour trois ans le plus souvent. Ils avaient vocation à recevoir du pape des missions à l'échelle de la catholicité. Ils constituèrent les premiers missionnaires au Proche-Orient et en Europe orientale. C'est aux mendiants, principalement aux Prêcheurs, que la papauté confia l'Inquisition. Prédication et lutte contre l'hérésie impliquaient une solide formation intellectuelle : Rome soutint à coup de décrets l'intégration des mendiants au corps professoral dans les universités : la Sorbonne fut obligée de céder en 1257 après cinq années d'un âpre conflit. De même, l'épiscopat dut reconnaître le droit des mendiants à prêcher et à confesser. Les nombreuses tensions à ce sujet furent apaisées progressivement à partir du décret *Super cathedram* de Boniface VIII (1300), pourtant très réservé à l'égard des Mineurs : les frères devaient solliciter l'autorisation du curé pour prêcher et confesser dans une église paroissiale, mais au niveau diocésain, l'évêque était tenu d'en accorder le droit à un nombre déterminé de religieux qui devaient se présenter à lui. Sur les places publiques, les mendiants jouissaient d'une quasi totale liberté de prédication. Par ailleurs, ils exercèrent une influence majeure sur la piété des fidèles, en partie grâce au relais de leurs tiers-ordres : diffusion du culte eucharistique, d'une dévotion affective à Marie et à l'humanité du Christ, de la pratique de la confession (en application de l'obligation annuelle décrétée par Latran IV).

J. Le Goff a attiré l'attention sur le lien privilégié que les mendiants ont entretenu avec le monde urbain. La ville, lieu privilégié de leur implantation, constituait la cible de leur apostolat, la source principale des aumônes et des dons qui les faisaient vivre, l'éventuel foyer universitaire où ils pouvaient à la fois se former et enseigner. Ils s'installèrent d'abord dans les faubourgs puis, souvent, se déplacèrent vers le centre. Ils encadrèrent volontiers les laïcs dans la lutte contre l'hérésie : ainsi, le dominicain Pierre Martyr établit la *Société de la foi* à Milan et à Florence. Dans leur orbite se multiplièrent les confréries de pénitents ou de piété (en particulier celles du Rosaire) à partir du ^{xv}^e s. Ils n'hésitaient pas à héberger les assemblées des corps municipaux, accueillir les sépultures des échevins, voire, comme en Italie, abriter les archives du corps de ville ou recevoir de ces derniers des dons (en bois ou en cire notamment) et des offrandes. Tandis que les Prêcheurs privilégiaient des couvents assez grands dans des villes assez importantes, les Mineurs préféraient des couvents plus petits dans des agglomérations plus modestes.

IV. Les béguines

Indépendant dans ses origines et son organisation, le mouvement des béguines a entretenu des liens étroits avec les ordres mendiants qui l'ont dynamisé. Apparue à Liège à la fin du ^{xii}^e s., il s'est étendu rapidement, au siècle suivant, à l'Europe du Nord-Ouest de part et d'autre de l'axe rhénan. Il constitue la première forme de vie religieuse féminine non cloîtrée, ce qui explique sans doute l'attrait qu'il a pu exercer sur des femmes séduites par la spiritualité des mendiants mais réticentes au statut de moniale. Laïques, le plus souvent célibataires ou veuves, issues principalement de la bourgeoisie marchande ou de la frange la plus aisée de la boutique ou de l'atelier, les béguines pouvaient prononcer des vœux, en particulier de chasteté, mais aussi d'humilité, de charité ou d'obéissance. Elles vivaient dans de petites maisons individuelles parfois groupées autour d'une chapelle à l'intérieur d'un enclos : les fameux béguinages caractéristiques des pays flamands. Dans ce cas, elles formaient une communauté dans laquelle elles jouissaient d'une prébende, ce qui ne les empêchait pas de disposer librement de leurs biens propres. Elles ne pouvaient recevoir et prenaient le plus souvent leurs repas seules. Leur journée se partageait entre exercices religieux et activités charitables qui leur permettaient de sortir dans la ville, le plus souvent pour soigner des malades. Elles devaient être rentrées pour l'office commun du soir. Elles pouvaient également exercer un travail manuel,

tissage notamment, ce qui leur valut l'hostilité des corporations qui dénonçaient leur concurrence. Les groupements de béguines étaient dirigés par une ou deux maîtresses. Elles se plaçaient le plus souvent sous la direction spirituelle d'un couvent de mendiants dont les religieux pouvaient aussi jouer le rôle de gouverneurs du béguinage : ils contrôlaient l'admission des postulantes, le choix des maîtresses, l'exclusion des fautives. Ainsi, à Metz, le béguinage du Grand Cantipré (1249) était placé sous le patronage du prieur des Dominicains, celui du Petit Cantipré (1275), sous celui des Carmes.

Les béguines suscitèrent la méfiance des autorités ecclésiastiques. Leur liberté et leur forme de vie, non soumise à une règle, déconcertaient. Laïques, elles n'étaient pas directement placées sous la tutelle de l'évêque. Paradoxalement, au regard de leur statut qui garantissait une vraie sécurité matérielle, elles prônaient un idéal de pauvreté évangélique dont la signification mystique apparaissait d'autant plus subversive. Dès 1233, elles furent dénoncées au concile de Mayence par l'inquisiteur Conrad de Marbourg. Le concile de Vienne (1311) les condamna pour fausse piété et hérésie. L'année précédente, l'une d'entre elles, Marguerite Porete, était montée sur le bûcher en place de Grève à Paris. Ses juges avaient vu dans son livre, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, un exposé de la doctrine hérétique du Libre-Esprit qui rejetait tout intermédiaire (sacrements, sacerdoce, Église) pour atteindre Dieu. Pour Marguerite, l'âme déifiée s'identifiait au vouloir divin et ne pouvait donc plus pécher. On considère généralement qu'Hadewijch d'Anvers, mystique du xiii^e s., a pu jouer un rôle important dans le développement des béguines.

Étroitement surveillés, les béguinages furent intégrés en 1446 aux tiers-ordres des mendiants. Mais parfois déjà, ils avaient évolué vers un monachisme institutionnalisé. Ainsi, l'un des groupes de Metz se transforma en couvent de Clarisses en 1258, un autre intégra l'ordre dominicain, un troisième adopta la règle de saint Augustin et s'assimila aux chanoinesses régulières. J. Soreth mit en place la branche féminine du Carmel en parrainant la transformation de quelques béguinages des Pays-Bas en monastère de religieuses cloîtrées.

Chapitre IV

Une crise des réguliers à la fin du moyen âge ?

I. La thématique de la « décadence »

On a longtemps décrit la fin du Moyen Âge, particulièrement le xiv^e s., comme une période de crise du monachisme latin dans son ensemble : « on touchait au fond de l'abîme » (F. Rapp). À cette période s'opposèrent moines réformateurs et moines « déformés ». Les premiers reprochaient aux seconds leur « relâchement », et les historiens leur ont souvent emboîté le pas en stigmatisant cette période de « décadence », contre laquelle se dressèrent providentiellement des âmes éprises d'absolu, ferments du renouveau. Que dénonçait-on sous l'accusation de « relâchement » ? Les griefs visaient l'adoucissement de la discipline, la porosité de la clôture qui autorisait les visites des laïcs dans les monastères et menaçait la vertu de chasteté, l'enrichissement et le renoncement au travail manuel qui faisaient oublier la sainte pauvreté. Les faits ne leur donnaient pas nécessairement tort. Bien des Bénédictins abandonnèrent le dortoir au profit des cellules, des mendiants se constituèrent des réserves, des chanoinesses vécurent confortablement en attendant le mariage. L'exemption favorisa le mouvement en exonérant les monastères de tout autre contrôle que celui de la papauté : le concile de Vienne (1311-1312), mieux connu pour avoir prononcé la suppression de l'ordre des Templiers, avait en vain proposé de l'abolir. Rome semblait favoriser cette évolution : Jean XXII (1316-1334), contre les Franciscains « spirituels », condamna la doctrine de la pauvreté du Christ et des Apôtres, et transforma plusieurs monastères d'Italie et de France méridionale en chapitres cathédraux pour des diocèses nouvellement créés. À partir du milieu du xiv^e s., les papes prirent l'habitude de nommer directement des abbés, contrairement au principe de l'élection posé par la règle de saint Benoît : dits « réservataires », ils appartenaient à l'ordre, mais ne résidaient pas et

ponctionnaient une partie des revenus communautaires. Au siècle suivant, Eugène IV (1431-1447) et son successeur Nicolas V (1447-1455) accordèrent des bulles de « mitigation » de leur règle à plusieurs abbayes. À la même époque commença à se répandre l'usage de la commende qui allait durer jusqu'à la fin de l'Ancien Régime : ces abbés, le plus souvent extérieurs au monde monastique et nommés par les princes, percevaient une part, souvent la plus grosse, des revenus de l'abbaye, et se désintéressaient de leur monastère. Enfin, le recrutement, sans tarir, diminua sensiblement : à Cluny le nombre des moines tomba de 120 à 60 entre 1360 et 1420 ; les Dominicains enregistraient une trentaine de professions par an vers 1380, une vingtaine vers 1400 ; les Cisterciens anglais n'étaient plus en moyenne qu'une dizaine par monastère au ^{xv}^e s., etc.

On n'a pas manqué de replacer ces faits dans leur contexte : le ^{xiv}^e s. vit s'abattre sur l'Occident une crise démographique et économique durable, aggravée par des guerres longues et des révoltes sociales, période sombre dont on ne sortit vraiment qu'à partir des années 1470. La crise fut aussi religieuse et connut sa période la plus sombre avec le Grand Schisme d'Occident (1378-1417). On a souligné que la décadence ne concerna pas tous les ordres : ainsi les Chartreux, malgré leur division en deux obédiences au moment du Grand Schisme, continuèrent à fonder, toujours plus loin : on passa de 107 monastères vers 1350, à près de 200 vers 1500. Les implantations nouvelles se situaient jusqu'en Angleterre, en Poméranie, aux Baléares. De nouveaux ordres furent également créés au ^{xiv}^e s. En Espagne, les Hiéronymites (ou « Ermites de Saint-Jérôme »), chanoines réguliers, approuvés par Grégoire XI en 1373, se multiplièrent rapidement dans la péninsule et inspirèrent une création analogue en Italie. Dans cette région, les Jésuates furent fondés par un marchand siennois, Jean Colombini, et approuvés par Urbain V en 1367 : frères laïcs (jusqu'en 1606) suivant la règle de saint Augustin, ils étaient voués au service des malades. En Suède, l'ordre du Saint-Sauveur, issu d'une révélation de Brigitte de Suède, fut établi à partir de 1369 à Vadstena : ayant adopté la règle de saint Augustin, il reprenait l'organisation ancienne en monastères doubles, des chanoines assurant le service religieux de la communauté féminine plus importante, et s'implanta jusqu'en Angleterre et à Rome.

Les phénomènes mis en exergue n'étaient pas nouveaux. Ainsi, M. Parisse a montré la difficulté à distinguer chapitres réguliers et monastères féminins bien avant la fin du Moyen Âge, la clôture n'étant pas elle-même un critère toujours pertinent. On n'a pas attendu non plus la mise en commende des grandes abbayes pour distinguer la part des revenus destinée à l'abbé et celle que devaient se partager les

moines. Bien plus, même sans être sécularisés en chapitres canoniaux, bien des monastères avaient, dès le Moyen Âge central, réparti leurs revenus en parts individuelles pour chaque moine, ce qui revenait à limiter le nombre de places offertes au recrutement. Par ailleurs, la stabilisation du monachisme sur la base de la règle bénédictine à partir de l'époque carolingienne ne signifie pas son application à la lettre dans tous les établissements, qui ne furent pas tous pourtant qualifiés de décadents ou relâchés. Autre exemple qui invite à nuancer le jugement : chez les mendiants, franciscains principalement, le débat sur la pauvreté et l'usage de l'argent ne fut pas déclenché par la réaction à une quelconque décadence, mais il eut lieu dès les débuts de l'ordre. La question de la porosité de la clôture fut également un thème classique de l'antimonachisme médiéval, quelle que soit la période considérée. Enfin, comme nous le verrons, les renaissances de la fin du Moyen Âge n'ont pas toujours signifié le retour à une plus grande austérité.

En fait, le débat entre rigorisme et relâchement est consubstantiel à l'institution monastique, vécu au quotidien et non pas ordonné en étapes successives. D'où la simultanéité d'évolutions contradictoires : relâchement ici, renouveau là. Comme l'a montré J.-M. Le Gall, le relâchement des « déformés » est surtout décrit à travers le discours des « réformateurs » : il constitue presque une langue de bois usant de *topoi* nécessaires et interchangeables d'un cas à l'autre. C'est pourquoi les premiers résistent souvent en toute bonne conscience aux seconds, car, pour n'être pas des athlètes de l'ascèse, ils n'ont pas l'impression d'être de mauvais moines. Ce qui est en jeu dans ce débat est le seuil du renoncement et de la rupture avec le monde qui semble devoir fonder depuis les origines le choix de la vie religieuse : la tension entre relâchement et ascèse est inhérente à celle-ci, mais à partir de quel degré d'ascèse le renoncement est-il vrai ? Si l'austérité n'est plus l'objectif primordial, alors il peut y avoir un monachisme plus accommodant, mais non moins authentique. La question qui se pose à l'historien serait plutôt de comprendre pourquoi le débat entre « déformés » et « réformés » a pris place principalement entre ^{xv}^e et ^{xvii}^e s., alors que le problème fondamental réside plutôt dans la capacité de l'institution monastique de répondre aux attentes de son époque. Le dépérissement de certaines maisons ou de certains ordres, la création de nouvelles organisations et formes de vie s'expliquent donc plus par l'inscription dans un contexte social et culturel en permanente évolution que par la seule conformité à la règle de vie.

II. Le mouvement réformateur sous la règle de saint Benoît

Les mouvements de réforme de cette période n'exprimèrent pas la simple revendication de restaurer l'observance dans sa pureté originelle. Certes, on rappela les contraintes des trois vœux, l'obligation de la stabilité et de la clôture. Mais tous ne prônèrent pas le rigorisme, et la plupart des règlements nouveaux admirent au contraire des adoucissements de la vie quotidienne. On ne revint pas sur l'abandon progressif du travail manuel, mais on valorisa le travail intellectuel et la nécessité d'acquérir une vaste culture religieuse. S'amorçait ainsi l'évolution vers la formation, deux siècles plus tard, des congrégations bénédictines qui seraient le berceau de l'érudition ecclésiastique et historique.

1. Les tentatives réformatrices de Benoît XII

Ancien moine cistercien, Benoît XII (1334-1342) essaya d'insuffler un nouveau dynamisme aux ordres religieux en promulguant de nouvelles constitutions. Les plus importantes concernaient les moines vivant sous la règle de saint Benoît et les chanoines réguliers. En 1335, la bulle *Fulgens sicut stella*, tout en admettant des adoucissements à la discipline cistercienne, rappela leurs devoirs aux abbés, les exigences du cénobitisme, et innova par rapport à la tradition en soulignant l'importance des études de théologie. L'année suivante, la constitution *Summa magistri*, dite *Benedictina*, tout en insistant sur la discipline, tenta de regrouper l'ensemble des congrégations et abbayes bénédictines en 36 provinces, dont les chefs se réuniraient tous les trois ans en chapitre général. En 1339, une troisième constitution rappelait aux chanoines réguliers l'importance de la vie commune, de la résidence et de la formation intellectuelle en vue de la prédication et de l'enseignement. Mais cette politique ne fut pas poursuivie par ses successeurs immédiats, aussi la plupart des dispositions qu'il avait prises ne connurentelles guère de réalisation.

2. Les congrégations bénédictines réformées

Toutes les abbayes bénédictines ne furent pas concernées par les réformes. Celles qui y adhéraient se rassemblèrent en congrégations, d'extension souvent régionale, qui n'entretenaient guère de relations entre elles. Ce cloisonnement fut sans doute favorisé par l'émergence du sentiment national. En Italie se formèrent les congrégations de Monte Oliveto et de Sainte-Justine de Padoue. La première, approuvée par Clément VI en 1344, s'étendit à toute la péninsule et réforma, sans les agréger, les abbayes de Subiaco et du Mont-Cassin. Elle finit par compter une centaine de maisons. Elle était placée sous l'autorité de l'abbé de Monte Oliveto, élu pour trois ans, et du chapitre général annuel. Cette organisation, influencée par les ordres mendiants, inspira celle de Saint-Justine de Padoue approuvée par Martin V en 1419. Le chapitre général, composé essentiellement de moines et non d'abbés, y assumait l'autorité suprême, ses décisions étant appliquées par le révérend père président annuel. Elle agrégea jusqu'à une soixantaine de monastères, surtout en Italie, où elle constitua l'un des principaux vecteurs de la *devotio moderna* (cf. p. 59).

La même influence des mendiants se retrouve dans la congrégation constituée à partir de 1479 autour de l'abbaye de Chezal-Benoît dans le diocèse de Bourges. L'abbé Pierre du Mas y restaura une discipline austère tout en favorisant le travail intellectuel. La congrégation était dirigée par un chapitre général, et les abbés de chaque établissement étaient élus seulement pour trois ans. Elle agrégea surtout des monastères situés au nord de la Loire. Ailleurs en France, conformément à la *Benedictina* de Benoît XII, quelques abbayes comme Saint-Benoît-sur-Loire organisèrent des chapitres provinciaux. Cluny adopta également de nouveaux statuts en 1458 sous l'impulsion de l'abbé Jean de Bourbon.

En Allemagne du Sud, l'idéal réformateur se développa depuis l'abbaye de Melk, où fut élu, avec l'appui du duc d'Autriche et de l'évêque de Posen, un moine de Subiaco. Il y mit en vigueur les statuts olivétains et peu à peu gagna à la réforme les monastères voisins. Ainsi se forma l'« union de Melk » (17 abbayes en 1470) au sein de laquelle chaque établissement élisait son propre abbé. Dans le Nord, Jean Déderoth fut à l'origine de la congrégation de Bursfeld, abbaye qu'il réforma en 1434 en y installant quatre moines formés à Saint-Matthias de Trêves. Or, ce monastère avait adopté une discipline adoucie en matière de nourriture et de logement, pour insister en revanche sur la pratique de la charité et des conseils évangéliques, et sur le travail intellectuel. Au contraire, Déderoth imposa une plus grande austérité. Son successeur, Jean Hagen, organisa la congrégation en 1446, et celle-ci s'étendit du Danemark aux Pays-Bas et jusqu'au Main, groupant un peu moins de 100 monastères à la veille

Comme « l'union de Melk », la congrégation constituée en 1436 en Espagne autour de Saint-Benoît-le-Royal de Valladolid évolua à la fin du siècle vers une organisation souple, dans laquelle chaque maison élisait librement son abbé pour trois ans. De même, un accent plus fort était mis sur la prière et l'oraison individuelles, mais dans un esprit d'austérité qui insistait sur la clôture et le silence. Elle comptait 45 monastères à la fin du ^{xv}^e s.

Quant aux Cisterciens, ils furent touchés durement, non seulement par la crise économique de la fin du Moyen Âge, mais aussi par le Grand Schisme qui divisa l'ordre et contribua à desserrer les liens entre les maisons mères et leurs « filles ». Certaines cessèrent d'envoyer des représentants aux chapitres généraux. Des mouvements réformateurs apparurent au ^{xv}^e s. à partir d'initiatives et de personnalités locales comme Jean Soulaz en Touraine ou de l'abbé du Val-Notre-Dame qui œuvra du Poitou à la Bourgogne, et jusqu'au Lyonnais. Le chapitre général de 1494 promulgua de nouveaux statuts qui furent assez inégalement appliqués. En Espagne, le mouvement initié par Martin de Vargas déboucha sur la formation d'une congrégation qui rompit tout rapport avec le chapitre général de l'ordre : l'« Observance régulière de Saint-Bernard », avec une quarantaine de monastères. En Italie, Alexandre VI approuva en 1497 la congrégation de Lombardie et de Toscane (45 monastères). Aux Pays-Bas et en Allemagne, la réforme suivit les recommandations de Benoît XII sur le travail intellectuel : les écoles cisterciennes acquirent une certaine réputation, ainsi que les collèges qu'ils créèrent auprès d'universités comme Heidelberg, Prague ou Cracovie.

III. Les Mineurs : la querelle de la pauvreté et la naissance de l'observance

Peu après la mort de François d'Assise, de vives tensions étaient apparues au sein de l'ordre franciscain entre les spirituels, qui ne voulaient rien sacrifier à l'idéal primitif d'une fraternité de religieux laborieux et mendiants, et les conventuels qui, à l'image du successeur de François, Élie de Cortone, entendaient ne pas sacrifier aux contraintes de la pauvreté l'action apostolique de prédicateurs nourris

de théologie. Celui-ci, initiateur de la construction de la basilique d'Assise, fut déposé en 1231 au profit des conventuels sous lesquels un tournant majeur fut pris. D'une part, ils renforcèrent la vie cénobitique et ils cléricalisèrent l'ordre en excluant les frères laïcs des fonctions et dignités. D'autre part, en 1245, ils obtinrent d'Innocent IV la bulle *Ordinem vestrum* qui attribuait au Saint-Siège la propriété des biens (maisons, livres) à l'usage des frères. Deux ans plus tard, la gestion financière de chaque province fut confiée à un procureur. Tout se passait comme si les fils du *Poverello* étaient devenus propriétaires, la propriété du Saint-Siège étant toute théorique. Malgré la division entre conventuels et spirituels sur cette question essentielle, le ministre général Bonaventure parvint à imposer le compromis défini par la bulle *Mare magnum* (1258) et les constitutions adoptées par le chapitre de Narbonne (1260) : les Franciscains devaient se vouer aux études et à la prédication, tout en restant fidèles à la pauvreté personnelle.

Mais la crise rebondit après 1274 et fut aggravée par l'hostilité de la papauté aux spirituels, notamment Ubertain de Casale qui prônait l'abandon des études de philosophie et la pratique d'une pauvreté radicale. Clément V procura un nouvel apaisement en 1312 (bulle *Exivi de paradiso*) en renouvelant les positions de Bonaventure, mais en reconnaissant aussi l'orthodoxie d'Ubertain et de ses compagnons. La reprise des débats au xiv^e s. n'empêcha pas l'ordre de continuer à croître jusqu'à devenir le plus nombreux de la chrétienté : 40 000 frères en 1 450 couvents en 1340, 60 000 en plus de 3 000 couvents à la veille de la Réforme. Du courant des spirituels émergea le groupe des « fraticelles » (*fraticelli* : petits frères) très influencés par le millénarisme de Joachim de Flore et portés à remettre en cause l'autorité d'une hiérarchie accusée de vouloir les obliger à trahir l'idéal évangélique. Ils furent poursuivis. En 1317, Bernard Déléicieux fut condamné au bûcher à Narbonne. Le tribunal avait jugé hérétique sa proposition selon laquelle le Christ et les apôtres vécurent dans une pauvreté absolue. Or, cette idée était défendue aussi par les conventuels qui tentèrent d'intervenir auprès de la papauté d'Avignon. Cette dernière y devina une critique de sa richesse et un appel à la réforme de l'Église *in capite*. Une bulle de 1324 affirma que le Christ, pour avoir vécu pauvre, n'en avait pas moins exercé le droit de propriété. La crise atteignit alors son apogée. En 1327, le ministre général de l'ordre, Michel de Césène, déclara Jean XXII hérétique et faux pape : il fut aussitôt arrêté. S'étant évadé, il rejoignit l'empereur Louis IV de Bavière qui fit élire un antipape, Nicolas V, lui-même « spirituel », courant auquel Michel de Césène adhéra au nom de l'ordre entier. Le schisme franciscain prit fin avec l'élection de Benoît XII,

mais celui-ci renouvela la condamnation des fraticelles en 1336. Désormais poursuivis comme hérétiques, ces derniers se maintinrent en Italie jusque dans le dernier quart du xve s.

Le rapprochement entre conventuels et spirituels, puis l'élimination des fraticelles, ouvrit la voie à une réforme au sein de l'ordre. Elle se développa à partir du milieu du xive s., sur la base de la soumission aux privilèges pontificaux, du refus de toute propriété et de la restauration de l'érémitisme dans l'ordre. Ce mouvement, dit de l'Observance, fut organisé par Bernardin de Sienne (1380-1444) et Jean de Capistran (1385-1456). Il se diffusa en France, puis dans l'Empire et jusqu'en Pologne et en Hongrie, avec l'appui du concile de Constance qui permit aux observants d'avoir des vicaires provinciaux propres et un vicaire général de l'Observance auprès du ministre général de l'ordre. En 1458, Pie II reconnut définitivement l'autonomie des observants. Ils s'organisèrent désormais indépendamment des conventuels, jusqu'à la scission en deux ordres distincts par la bulle *Ite et vos* de Léon X en 1517.

Ce mouvement de réforme toucha également la branche féminine de l'ordre, sous la houlette de Colette de Corbie (1381-1447), d'abord béguine, tertiaire et recluse avant de devenir clarisse. En Franche-Comté, en Bourbonnais et dans le Nord, elle fonda ou reforma 17 couvents en leur imposant plus de pauvreté et une clôture plus stricte.

IV. Le mouvement réformateur chez les Prêcheurs

Le débat sur la pauvreté s'était également ouvert chez les Dominicains, plus en raison d'abus individuels au sujet des quêtes ou parce que le produit de celles-ci tendait à se réduire en raison de la conjoncture, que pour des raisons spirituelles ou théologiques. La pauvreté ne revêtait pas pour eux la dimension identitaire qu'elle avait acquise chez les Franciscains. Au début du xive s., l'ordre comptait environ 15 000 religieux répartis en presque 550 couvents et 21 provinces. En 1337, Benoît XII l'autorisa à posséder et à abandonner sa référence à la « pauvreté commune » : n'avoir recours qu'aux aumônes pour acquérir seulement des biens utiles et ne pas rechercher le profit. Mais cette mesure suscita de vives tensions. Dans la seconde moitié du siècle, une tendance se fit jour : vivre plutôt selon un mode canonial que cénobitique et par là même, négliger la

pratique individuelle de la pauvreté.

Les conditions étaient réunies pour que naisse un mouvement d'observance qui s'organisa sous l'inspiration de prédicateurs comme Vincent Ferrier (1350-1419) et de religieux de l'entourage de Catherine de Sienne (1347-1380). Raymond de Capoue, confesseur de cette dernière et maître général de l'ordre dominicain, en prit la direction. Le premier couvent réformé fut celui de Colmar en 1389, puis le mouvement s'étendit en Allemagne et aux Pays-Bas. Le chapitre général de Metz (1421) décida que, dans chaque province, les « maisons d'observance » seraient placées sous l'autorité d'un vicaire particulier. Ainsi s'organisèrent au sein de l'ordre des congrégations réformées, ayant les mêmes structures internes de gouvernement que la province, mais qui n'étaient pas représentées au chapitre général. Elles s'autonomisèrent encore plus en agrégeant des maisons d'autres provinces : coexistèrent donc deux structures, l'une sur une base géographique (les provinces conventuelles), l'autre sur la base d'affinités (les congrégations d'observance). La première congrégation d'observance fut celle de Lombardie (1459), suivie par celles de Hollande (1464) et France (1497). En Espagne, le mouvement bénéficia du soutien de Jean de Torquemada, lui-même prêcheur et archevêque de Valladolid (à ne pas confondre avec son neveu Thomas, le Grand Inquisiteur).

V. Le mouvement de réforme chez les autres mendiants

Chez les Carmes, l'idéal du retour à la stricte observance fut porté par le vingt-cinquième prieur général de l'ordre, Jean Soreth (vers 1395-1471) qui joua un rôle important non seulement dans la création de la branche féminine de l'ordre (cf. Chapitre iii), mais également dans la fondation du tiers-ordre en 1452. Le mouvement avait commencé avant son élection en 1451, dans les provinces de France et d'Allemagne inférieure. La réforme ne consistait pas tant dans l'austérité de la discipline (Soreth conserva la mitigation de la règle du Carmel adoptée en 1432) que dans l'abandon des divers privilèges et exemptions dont avait pu bénéficier l'ordre. En 1456, le chapitre général de Paris adopta de nouveaux statuts : les observants étaient rassemblés dans des couvents propres, et les provinciaux ne pouvaient décider d'y introduire des non-observants ; eux-mêmes ne pouvaient effectuer la visite de ces couvents qu'en compagnie d'un *socius*

observant ; les observants devaient également renoncer à toute propriété. En 1462, de nouvelles constitutions insistèrent sur l'office divin, le vœu de pauvreté, le silence et la solitude, la garde du couvent et de la cellule, les études, le travail et les visites des supérieurs. La prudence de Soreth, qui ne voulut pas étendre la réforme à tout l'ordre, traduisait bien les oppositions qu'elle y suscitait. L'Observance s'enracina au moins dans les maisons qui avaient été désignées, tandis que de nombreux religieux quittèrent l'ordre.

Chez les Ermites de saint Augustin le mouvement donna naissance à des congrégations relativement autonomes dirigées par leur propre vicaire mais reconnaissant l'autorité suprême du prieur général. Les plus dynamiques furent celles de Lombardie (1431, 80 couvents), de Gênes (1470, 31 couvents) et de Calabre (1507, 40 couvents). Il y en eut aussi en Espagne et en Allemagne où se constitua la congrégation de Saxe, exemptée en 1503 par Jules II de l'autorité du prieur général, à laquelle appartenait Luther. La qualité d'ordre mendiant fut étendue en 1424 aux Servites. Enfin, en 1434, François de Paule fonda les Ermites de saint François d'Assise, plus connus sous le nom de Minimes : la règle approuvée en 1474 par Sixte IV imposait la pauvreté absolue, une obéissance stricte et un quatrième vœu d'abstinence perpétuelle. L'ordre se diffusa surtout en Italie, en France avec l'appui de Louis XI et en Espagne avec le soutien de Ferdinand II d'Aragon. Il fut agrégé aux mendiants en 1567.

VI. Frères de la Vie commune, Chanoines de Windesheim et *devotio moderna*

L'observance n'exigeait pas nécessairement une plus grande austérité ; de façon générale, elle insistait surtout sur la prière personnelle et l'approfondissement de la vie spirituelle individuelle. Les liens de plusieurs réformateurs avec des personnalités mystiques en témoignent. C'est pourquoi il faut inscrire dans son sillage les créations portées par le courant de la *devotio moderna* qui s'épanouit dans la moyenne et la basse vallée du Rhin à partir de la seconde moitié du xiv^e s.

À Deventer aux Pays-Bas, Gerard Groot (1340-1384) et Florent Radewijns (vers 1350-1400), convertis à l'idéal de vie pauvre et

influencés par la mystique de Ruysbroeck, avaient organisé à partir de 1381 une fraternité d'étudiants, de clercs et de laïcs, pour laquelle ils rédigèrent un règlement de vie, très souple : ni vœu, ni clôture, ni stabilité. Les Frères de la Vie commune se proposaient d'imiter le Christ par les mortifications corporelles, la pauvreté et l'humilité (cf. *L'Imitation de Jésus-Christ*, composée vers 1420-1440). Pour gagner leur vie, ils travaillaient en copiant des livres, tandis que les clercs exerçaient des charges pastorales. Leur activité centrale était l'étude et la méditation des Écritures. D'autres fraternités du même type furent créées dans plusieurs villes des Pays-Bas du Nord et du Sud, ainsi qu'en Allemagne. L'évêque de Deventer approuva le règlement en 1401. Néanmoins, ce genre de vie et d'organisation, qui ne correspondait à aucune structure religieuse établie, rendait suspectes ces fraternités qui ressemblaient à tant de ces groupes marginaux qui fleurissaient alors. Parallèlement, pour participer au mouvement de rénovation du clergé et former les directeurs de conscience dont ils avaient besoin, les Frères furent à l'origine de la fondation en 1387 du monastère de Windesheim, chapitre canonial selon la règle de saint Augustin, qui essaima à son tour essentiellement aux Pays-Bas et en Allemagne. Les chanoines exercèrent également une influence sur la réforme de plusieurs couvents d'ermites de saint Augustin. La congrégation de Windesheim comprenait une centaine de maisons à la fin du x^e s.

Chapitre V

La première modernité : un nouvel âge d'or des réguliers

Le développement des mouvements d'observance a accompagné la montée en puissance d'une attente plus générale en Occident à la fin du Moyen Âge. Dans un contexte de forte tension eschatologique, dans laquelle le salut individuel ne pouvait être dissocié du salut commun, un appel au renouveau et à la réforme générale de l'Église, *in capite* et *in membris*, montait de toute part dans la vieille chrétienté. Les mouvements réformateurs au sein du monde monastique participaient d'une aspiration beaucoup plus largement partagée. Il n'est donc pas étonnant que la voix d'un moine, dans le contexte politique particulier du Saint-Empire d'une part, dans le contexte culturel bouleversé par la diffusion de l'imprimerie d'autre part, se soit rapidement fait entendre bien au-delà de son cloître et de l'université où il enseignait.

I. Les réguliers entre contestation et confirmation

1. La remise en cause luthérienne

Luther, moine pieux appartenant à une maison d'observance des Ermites de saint Augustin, s'était opposé, pour préserver la régularité, à la réunion des observants et des conventuels. Sa critique des indulgences fut le point de départ d'un appel non pas à la réforme de son ordre, mais à celle de l'Église tout entière, dont il passa au crible aussi bien la théologie, que la pastorale et l'organisation. Une fois la rupture consommée à la Diète de Worms en mai 1521, Luther publia à la fin de l'année son traité *Sur les vœux monastiques* : les vœux sont contraires à la liberté chrétienne et n'introduisent pas à une forme de vie supérieure aux autres ; l'Évangile est annoncé à tous, et il n'y a pas lieu de distinguer entre conseils évangéliques qui s'adresseraient

seulement à quelques-uns et préceptes qui s'imposeraient à tous ; la profession religieuse n'a rien d'un second baptême, et comme toutes les œuvres, ne fait que donner l'illusion du salut.

L'écho des idées luthériennes dans les monastères fut immédiat. À l'instar du réformateur qui lui-même épousa en 1525 une ex-religieuse, Catharina von Bora, moines et moniales furent nombreux à abandonner leurs couvents, surtout dans les villes d'Empire qui favorisaient le mouvement, comme ce fut le cas à Strasbourg ou à Berne. Les prédicateurs qui diffusèrent le message luthérien étaient souvent issus des monastères : Pellikan à Bâle et Myconius à Gotha étaient d'anciens franciscains ; à Strasbourg, Bucer était un ancien dominicain et Brunfels un ancien chartreux ; Blaurer était un ancien bénédictin ; Zwilling à Wittenberg et Prugner à Mulhouse étaient d'anciens augustins. Aux Pays-Bas, les augustins d'Anvers adhèrent aux idées de leur confrère, et certains le payèrent de leur vie. R. Sauzet a pu établir une liste d'une centaine de mendiants qui, en France, rompirent, définitivement ou non, avec l'Église catholique. Les cas du franciscain observant d'Avignon, René Lambert, ou du dominicain Aymé Maigret qui prêcha à Lyon et à Grenoble en 1524 sont bien connus. En Vénétie, les franciscains Girolamo Galateo et Bartolomeo Fonzio montèrent sur le bûcher, tandis que trois monastères bénédictins accueillirent avec bienveillance les ouvrages de Luther, de même que certains Ermites de saint Augustin. Les exemples les plus connus demeurent ceux, un peu plus tardifs, du vicaire général des Capucins, Bernardo Occhino et du chanoine régulier Pierre Martyr Vermigli qui s'enfuirent ensemble en 1542 pour éviter les poursuites de l'Inquisition. Citons encore la conversion d'Albert de Brandebourg, grand maître de l'Ordre teutonique, à qui Luther lui-même recommanda d'abandonner toute règle monastique et de séculariser le domaine de l'ordre.

Le « foisonnement de la Réformation » dans l'Empire et dans l'Europe du Nord, avec la multiplication de nouveaux foyers urbains et l'adhésion de nombreux princes à la confession nouvelle, aboutit à la remise en cause des institutions monastiques. La fermeture des maisons religieuses et la sécularisation de leurs biens se firent souvent, en Allemagne, au profit des paroisses et des écoles. Cette sécularisation ne s'accompagna pas nécessairement de troubles ou de violences : il y en eut en particulier en Livonie en 1524-1525 ou en Pologne en 1524, avant la réaction royale qui enraya le mouvement. Par ailleurs, elle ne fut pas toujours immédiate ni générale : à Bâle, Berne ou Strasbourg, la résistance à la Réformation s'organisa autour de couvents qui souvent avaient adopté l'observance et qui parfois comme à Strasbourg tinrent bon jusqu'au milieu du siècle, voire au-

delà.

Le cas de l'Angleterre est particulier. Après l'Acte de suprématie de 1534, la richesse du clergé régulier devenait une proie tentante et facile pour la couronne anglaise. En effet, les revenus des monastères formaient la moitié de ceux de toute l'Église, et 4 % des maisons possédaient le cinquième des biens monastiques. On comptait alors 825 couvents et monastères pour 11 000 religieux. Le terrain fut préparé par la visite des couvents en 1535 qui conclut à la décadence de la vie religieuse et à de nombreux abus, seuls les Franciscains observants, les Chartreux et les Brigittins étant épargnés. La première attaque fut lancée la même année à l'occasion du serment de soumission à l'Acte de suprématie : les 400 réfractaires furent surtout des Chartreux et des mendiants observants, dont une minorité fut condamnée à mort. L'extinction de la vie monastique fut décidée par l'acte de 1536 qui supprimait les maisons de moins de 200 livres de revenus, accélérée après le « Pèlerinage de Grâce » qui poussa la couronne à confisquer tous les monastères, achevée par l'acte de 1539 qui fermait les dernières maisons. Pour la plupart, les domaines monastiques furent vendus au profit de la couronne et non pas des paroisses ou des écoles comme en pays germanique. Quant aux religieux, tous ne purent pas bénéficier d'une pension qui était de toute façon très modeste, équivalant en moyenne au salaire d'un manoeuvre. Les mendiants, censés ne rien posséder, n'avaient droit à aucun dédommagement.

2. Le concile de Trente

Dans sa XXV^e et dernière session (décembre 1563), le Concile adopta un décret « sur les réguliers et les moniales » qui établissait un cadre général pour tous les ordres. Une fois rappelée l'obligation de se conformer strictement à la règle et l'interdiction de toute propriété individuelle, les pères conciliaires s'étaient particulièrement intéressés à quatre points : les vœux (sans que les pères n'éprouvent le besoin de les justifier face aux critiques protestantes), les religieuses, le rôle de l'ordinaire, la commende.

Il fallait avoir 16 ans révolus et avoir effectué un noviciat d'un an pour prononcer des vœux et, passé un délai de cinq ans, il n'était plus possible de faire appel de ces derniers. Mais quiconque empêchait ou, au contraire, contraignait une personne à prononcer des vœux encourait l'anathème. Enfin, un religieux ne pouvait être transféré dans un ordre moins austère.

Les religieuses devaient vivre dans une stricte clôture, se confesser et communier au moins chaque mois, ne pouvaient conserver le saint-sacrement dans l'enclos de leur monastère, et ne pouvaient élire une abbesse ou une supérieure n'ayant pas 40 ans révolus.

Les évêques devaient veiller à la clôture des monastères féminins, effectuer leurs visites en cas de défaillance des visiteurs de l'ordre, examiner les candidates à la profession religieuse. Les réguliers devaient se soumettre aux censures épiscopales, respecter le calendrier des fêtes fixé par l'évêque pour le diocèse et ne pouvaient ériger une nouvelle maison sans autorisation de l'ordinaire.

Enfin la commende des abbayes chefs d'ordre et de leurs filiales était interdite, et les détenteurs d'une abbaye en commende avaient obligation de prononcer leurs vœux dans les six mois, faute de quoi « leurs commendes ser[ai]ent considérées comme vacantes de plein droit ». Le Concile n'entendait pas nécessairement rétablir partout le principe de l'élection, mais celui de l'attribution de la charge abbatiale à des religieux de l'ordre « d'une vertu et d'une sainteté reconnue ».

Les pères conciliaires avaient fixé un cadre et des principes. Mais leur application dépendait de l'acceptation des décrets conciliaires par les États catholiques. Et même dans ce cas, elle n'était pas absolument garantie : en particulier la commende ne fut nulle part abolie. Par ailleurs, la papauté ne se reposa pas sur la seule œuvre des pères : plusieurs pontifes eurent particulièrement à cœur la régularité des religieux. Pie V, par la constitution *Lubricum vitae genus* (1568), rappelait la discipline monastique ; Clément VIII (1592-1605) publia des décrets généraux de réforme en 1604, qu'Urbain VIII (1623-1644) rappela vingt ans plus tard. En 1622, Grégoire XV chargea le cardinal de La Rochefoucauld de réformer les réguliers en France, et Innocent X (1644-1655) opéra lui-même leur réforme en Italie, procédant à la fermeture de nombreuses maisons.

Le Concile ne constitua pas le point de départ de l'ample mouvement de rénovations d'une part, de créations d'autre part, que connut le monde des réguliers au début de l'époque moderne. Le processus de réforme avait commencé dès la fin du Moyen Âge, et son développement ultérieur ne fut pas tributaire seulement d'une stratégie de réponse à la réforme protestante, même si l'histoire des réguliers fut aussi étroitement mêlée à celle de la Contre-Réforme catholique. Il se poursuivit au cours du xvi^e s. malgré les vicissitudes politiques et les conflits qui affectèrent de nombreux États, et s'épanouit dans la première moitié du xvii^e s., nouvel « âge d'or de la vie monastique et conventuelle » (L. Willaert).

II. Les rénovations

Elles se firent souvent dans un cadre national et donnèrent lieu à la formation de congrégations nouvelles : l'autorité y était dévolue à un chapitre général et à des délégués élus pour un mandat limité, les religieux pouvaient être transférés d'une maison à l'autre. De cette manière, la réforme était en mesure d'éluder les obstacles que la commende pouvait créer.

1. Les chanoines réguliers

La Congrégation de France (dite des « Génovéfains ») s'organisa de 1624 à 1635 sous l'impulsion du cardinal de La Rochefoucauld, abbé commendataire de Sainte-Geneviève à Paris, et du chanoine Charles Faure. Elle comprenait une centaine de maisons à la fin du siècle et se caractérisait par l'étude et la desserte des paroisses. En Lorraine, Pierre Fourier fonda en 1623 la Congrégation de Notre-Sauveur, consacrée à l'enseignement des pauvres, à la mission auprès des protestants et à la direction des séminaires. Alain de Solminihac (1593-1659), évêque de Cahors, fut à l'origine de la petite congrégation de Chancelade qu'il refusa d'agréger à celle de France, trop mitigée à ses yeux. Dans l'ordre de Prémontré se constituèrent deux congrégations réformées : en Espagne, les « prémontrés réformés » qui avaient rétabli l'abstinence primitive et adopté l'abbatiate triennal regroupèrent tous les couvents de la péninsule, et leurs statuts furent approuvés en 1582. En Lorraine, Servais de Lairuelz (1560-1631) fut la cheville ouvrière à Pont-à-Mousson de la congrégation de « l'antique rigueur », séparée de la « commune observance ».

2. Les Bénédictins

Le Concile avait stipulé que les monastères exempts de la juridiction de l'ordinaire devaient se réunir en congrégation tous les trois ans. En réalité, ils se structurèrent en plusieurs congrégations permanentes. Le monde germanique en vit naître au moins six, dont celle de l'Immaculée Conception autour de l'abbaye d'Einsiedeln (1602). Dans le monde francophone, les deux plus importantes furent celles de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe, et celle de Saint-Maur. La première, instituée en 1604, agrégea sous l'impulsion de Dom Didier de La Cour, prieur de Saint-Vanne de Verdun, l'ensemble des monastères lorrains

et commença à réformer des abbayes en Alsace, en Franche-Comté et en Champagne, comprenant au total une cinquantaine de maisons. La France qui disputait aux Habsbourg l'influence prépondérante en Lorraine craignit une ingérence étrangère. Elle favorisa donc la formation d'une congrégation française réformée. Celle-ci fut établie en 1618 par séparation de Saint-Vanne et fut reconnue en 1621 sous le nom de « gallicane-parisienne », ou « congrégation de Saint-Maur ». Dirigée d'abord par Dom Tarrisse qui en installa le siège à l'abbaye Saint-Germain-des-Prés à Paris en 1631, elle agrégea la grande majorité des abbayes françaises et comptait 184 maisons à la fin du siècle. Saint-Maur absorba la congrégation de Chezal-Benoît en 1636, mais Richelieu échoua à la réunir avec Cluny, dans une unique congrégation bénédictine gallicane dont le projet s'éteignit avec lui. Ces deux réformes favorisaient le renouveau de la vie communautaire en ôtant toute juridiction aux abbés commendataires, au profit des prieurs élus par les moines, tandis que la congrégation était gouvernée par un supérieur général, lui-même élu par le chapitre général. Les deux congrégations se distinguèrent par l'impulsion qu'elles donnèrent à l'érudition ecclésiastique, notamment en matière d'édition de textes des Pères de l'Église et de recherche historique. Dom Mabillon, avec son *De re diplomatica*(1681), définit les principes de la critique historique des sources textuelles.

3. Les Cisterciens

Dans l'ordre de Cîteaux, le mouvement de création des congrégations initié au xve s. se poursuivit : congrégation de Portugal en 1567 (17 monastères), polonaise en 1580 (15 monastères), de Haute-Allemagne en 1595, congrégation de Rome en 1623, de Saint-Bernard et de Saint-Malachie en Irlande (1626), de Calabre et de Lucanie en 1633. Une première réforme naquit en Languedoc : à partir de 1577, Jean de La Barrière entreprit de ramener à l'ancienne observance son abbaye de Feuillant (près de Toulouse). À partir de là naquit une nouvelle congrégation reconnue en 1586 et séparée de Cîteaux en 1592. Si austère qu'une mitigation fut imposée par Clément VIII en 1595, elle s'étendit en France et en Italie. En 1630, Urbain VIII la sépara en deux : la congrégation française de Notre-Dame des Feuillants (31 monastères) et celle d'Italie, « les cisterciens réformés de Saint-Bernard » (43 monastères). Par ailleurs, au début du xvii^e s., quelques monastères de la filiation de Clairvaux préconisèrent le retour au silence absolu et à l'abstinence, et la valorisation du travail manuel. Ce fut le début d'une longue polémique entre « étroite » et « commune » observance. Le chapitre général approuva les deux en 1618, mais la

querelle rebondit durant le règne de Louis XIII, Richelieu ayant pris le parti de l'étroite observance. Alexandre VII tenta de l'apaiser en 1666 en imposant à tous les monastères une règle mitigée tout en conservant la distinction des deux observances. Ce moyen terme ne pouvait satisfaire l'abbé de Rancé qui avait réformé son abbaye de La Trappe à partir du début des années 1660 en y installant des moines de l'étroite observance. Le Saint-Siège finit par l'approuver en 1678. En 1683, le chapitre général mit un terme à la querelle de l'observance, et Rancé publia les principes de sa réforme dans son ouvrage *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*. Plusieurs monastères l'adoptèrent, mais Rancé ne voulut pas former une nouvelle congrégation.

4. Les mendiants

Le statut d'ordre mendiant fut modifié par Pie V qui en redéfini les privilèges par la bulle du 16 mai 1567. Jusqu'au milieu du xvii^e s., de nombreux ordres récents (Hiéronymites, Jésuates, Minimes, etc.) se virent reconnaître la qualité de « mendiants ». Dans les ordres anciens, les réformes avaient commencé bien avant. Elles s'inscrivaient dans la continuité du mouvement de l'observance qui avait éclos à la fin du Moyen Âge. Chez les Dominicains, la formation de nouvelles congrégations régionales (comme celle du Saint-Sacrement en Provence sous l'impulsion d'Antoine Le Quiou en 1639) se poursuivit, et ils connurent un nouvel apogée sous le généralat de Serafino Cavalli (1576-1578) avec environ 14 000 religieux répartis en 600 couvents. Chez les Franciscains observants de Castille, naquit au début du xvi^e s. le mouvement dit de « recollection » (recueillement) qui mettait l'accent sur la pratique de la retraite silencieuse et de l'oraison, que le ministre général François de Quinonès implanta à Assise au couvent Sainte-Marie-des-Anges. Les « Récollets » se multiplièrent rapidement non seulement en Espagne et en Italie, mais aussi en France avec l'appui des Bourbons et dans le monde germanique. Pierre d'Alcantara (1499-1562) fut à l'origine, c'est-à-dire à partir de 1540, des « Mineurs de la très stricte observance » ou Alcantarins, dont le régime austère fut approuvé par Pie IV en 1562 et qui établirent plusieurs provinces en Espagne et en Italie.

Enfin, les « Mineurs de la vie érémitique », plus célèbres sous le nom de Capucins, jouèrent un rôle essentiel dans la propagation de la réforme catholique en Europe et dans le mouvement missionnaire. Fondés en 1525 par Matteo da Bascio († 1552), prédicateur observant de la province d'Ancône, ils adoptèrent leurs premières constitutions

en 1529. Tout en les approuvant en 1542, Paul III les avait confinés en Italie. Cette limitation fut abrogée par Grégoire XIII en 1574, et Paul V les érigea en ordre indépendant en 1619 : ils étaient alors presque 15 000 répartis en 40 provinces. Au milieu du xviii^e s., ils étaient environ 32 000, dans 62 provinces et environ 1 800 maisons. Ils se distinguaient par leur pauvreté intégrale (honoraires de messe et confession des laïcs leur étaient interdits), leur spécialisation dans la prédication populaire, « simple et véhémence » (M. Venard), et l'assistance aux pestiférés dans les grandes épidémies du xvii^e s., ainsi que par deux attributs qui firent leur célébrité jusque dans la caricature : la barbe et le capuce, capuchon long et pointu, que Matteo affirmait avoir été celui de François d'Assise. Si l'Italie constitua toujours le centre de gravité de l'ordre (jamais moins de 45 % des religieux), la dynamique de leur croissance se déplaça au cours du xvii^e s. de la France vers l'Empire et l'Europe centrale.

Le Carmel enfin connut un profond renouvellement. En Espagne, Thérèse d'Avila (1515-1582) réforma la branche féminine de l'ordre à partir de 1562 en fondant le monastère Saint-Joseph. Jusqu'à sa mort, elle installa encore 16 autres maisons et soutint la même œuvre entreprise dans la branche masculine de l'ordre par Jean de La Croix (1542-1591). Celui-ci établit le premier Carmel masculin réformé en 1568 à Duruelo et fonda encore 14 maisons. En 1580, Grégoire XIII approuva la congrégation du Carmel « déchaussé » des deux sexes, qui fut érigée en ordre indépendant en 1593. Pauvreté (symbolisée par les pieds nus dans des sandales) et oraison caractérisaient le Carmel déchaussé, dont la branche masculine joua un rôle important dans la formalisation de la théologie mystique. L'ordre s'étendit rapidement en Italie où il forma une congrégation distincte à partir de 1600, en France (1604 pour les Carmélites, 1611 pour les Carmes ; les uns et les autres y comptèrent une soixantaine de couvents chacun), aux Pays-Bas espagnols, dans la partie catholique de l'Empire ainsi qu'en Amérique latine.

Si la réforme thérésienne demeure probablement la plus célèbre de la première modernité, il y en eut dans la plupart des autres ordres féminins. La plupart des réformes masculines créèrent une branche féminine. Mais il y eut aussi des réformes autonomes : chez les Cisterciennes se formèrent plusieurs congrégations de Bernardines, dont la plus importante, sous l'impulsion de Louise de Ballon, vit le jour à Rumilly, en Savoie, en 1622. Angélique Arnauld introduisit la réforme à Port-Royal en 1609, qui devint dès lors un foyer spirituel important avant de jouer le rôle que l'on sait dans le développement du jansénisme. Plusieurs abbesses bénédictines (comme Marie de Beauvillier à Montmartre, Marguerite d'Arbouze au Val-de-Grâce)

réformèrent leurs monastères en le dotant parfois de nouvelles constitutions que d'autres adoptèrent, sans aboutir pour autant à la formation d'une congrégation.

III. Les créations nouvelles

Avec la première modernité apparurent de nouvelles formes de vie consacrée. Non que la motivation première de la vie religieuse fût fondamentalement différente : il s'agissait bien toujours de faire son salut, et la conception commune restait qu'il fallait rompre avec le monde. Mais l'idée, vulgarisée par François de Sales dans l'*Introduction à la vie dévote* (1608), que la perfection du chrétien était accessible à tous les états, retentit sur la manière d'envisager la vie religieuse : une voie légitime était possible entre clôture et vie dans le siècle. Elle avait été expérimentée par les ordres mendiants depuis le xiii^e s., sans abandonner le cénobitisme. La nouveauté de cette époque fut d'imaginer des structures communautaires souples servant d'appui à l'action apostolique sous des formes très diversifiées. Les besoins étaient en effet multipliés par la division de la chrétienté depuis la Réforme, par l'expansion européenne dans le monde, par le fléau des épidémies et l'explosion de la pauvreté au cours du xvii^e s., et par la concentration accrue des dynamiques sociétales dans les villes.

1. La Compagnie de Jésus

Le plus emblématique des ordres nés dans ce contexte fut la Compagnie de Jésus, fondée en 1534 à Paris par un petit noble basque, Ignace de Loyola (1491-1556), et approuvée par le pape Paul III en 1540 (bulle *Regimini militantis ecclesiae*). Emblématique d'abord parce que son succès, comparable à celui des Frères mineurs au xiii^e s., montre qu'elle sut prendre en charge une attente, ensuite parce qu'on la retrouvait sur tous les fronts de la catholicité moderne, le plus souvent dans une position d'influence prédominante, et enfin parce qu'elle fut à la fois un bon reflet et un puissant agent la centralisation du pouvoir pontifical au cours de cette période. Selon la juste formule de M. Venard, « la compagnie de Jésus s'identifie en quelque sorte avec le catholicisme réformé ». D'environ 1 000 membres à la mort d'Ignace, elle passa à 13 000 en 1615, 22 500 en 1749. Il s'agit d'un ordre de clercs réguliers : société de prêtres unis par des vœux (les *profès* prononcent au bout de dix années un quatrième vœu d'obéissance au pape), la Compagnie n'était pas dotée d'une règle

mais simplement de constitutions qui en organisaient les structures et réglementaient son fonctionnement. Répartis en « assistances » (six en 1773) elles-mêmes subdivisées en provinces (trente-neuf à la même date), les Jésuites n'étaient pas soumis à la juridiction de l'ordinaire et ne dépendaient que du préposé général élu à vie par la congrégation générale de l'ordre et qui résidait à Rome. S'étant placés au service de la papauté, les Jésuites se voulaient disponibles pour tout emploi apostolique. Théologiens, savants, prédicateurs, missionnaires, directeurs de conscience et confesseurs, ils formèrent aussi le premier corps enseignant de la catholicité moderne avec environ 15 000 professeurs et 669 collèges en 1749. En 1599, la *Ratio studiorum* fixa l'organisation des études dans les collèges. Elle exerça une influence profonde sur la pédagogie moderne. Les *Exercices spirituels*, rédigés par Ignace, rayonnèrent bien au-delà de la seule Compagnie : méthode spirituelle pour aider à discerner un choix de vie, ils étaient proposés aussi bien aux Jésuites qu'aux clercs ou aux laïcs qui, au cours de retraites, se plaçaient sous leur direction.

2. Autres clercs réguliers et sociétés de prêtres

Mais la Compagnie de Jésus ne fut ni la seule ni la première des sociétés de clercs réguliers. Les Théatins, fondés par Gaëtan de Thienne et approuvés en 1524, se répandirent surtout en Italie, en Espagne et en Bavière. En 1530, Antonio-Maria Zaccaria institua les Barnabites (clercs réguliers de la congrégation de Saint-Paul) dans le couvent de Saint-Barnabé à Milan. Voués à la prédication publique et à l'enseignement, ils eurent des maisons en Italie surtout, mais aussi en France et en Allemagne. Enfin, les Somasques, création du Vénitien Girolamo Emiliani en 1534 pour se dévouer aux pauvres, aux malades et aux orphelins, connurent un essor rapide en Italie septentrionale et centrale et passèrent sous la règle de saint Augustin en 1568 par décision de Pie V. Les clercs réguliers n'étaient astreints ni à l'office monastique, ni à la clôture, ni à la stabilité de résidence, ni à l'abstinence, ni au travail manuel, de telle sorte qu'ils se trouvaient libérés pour une gamme d'actions apostoliques très diversifiée, dont le choix dépendait de la décision du gouvernement centralisé de la société, autrement dit le général et l'instance qui l'assistait. L'exigence d'ascèse et de prière était maintenue, mais donnait lieu à une plus grande individualisation des pratiques, en particulier celle de la méditation et de l'oraison méthodique. Cheville ouvrière de la réforme catholique, ce modèle d'organisation connut un succès dont il n'est pas possible de rendre compte ici de manière exhaustive. On se contente

d'indiquer les instituts emblématiques des grands secteurs d'activité auxquels ils se consacrèrent principalement, tout en sachant que la plupart diversifièrent leurs activités en fonction des sollicitations dont ils étaient l'objet.

L'enseignement fut un enjeu stratégique de la réforme catholique. Les Clercs réguliers des écoles pies, ou Piaristes, débutèrent leur activité à Rome en 1597 à l'initiative de l'Espagnol Joseph de Calasanz († 1648) et se consacrèrent à l'enseignement populaire, s'implantant en Italie, en Espagne, dans l'Europe danubienne et en Pologne. La formation catéchétique fut à l'origine de plusieurs congrégations « de la doctrine chrétienne » en Italie et en France : les Doctrinaires fondés en Avignon par César de Bus († 1607) en 1592 constituèrent la plus nombreuse, qui se diffusa en France d'abord avant d'absorber au xviii^e s. les provinces de leurs confrères italiens. En France, la formation du clergé suscita de nombreuses initiatives. La plus originale est celle de l'Oratoire fondé par Pierre de Bérulle en 1611. Il s'inspirait du modèle de l'Oratoire de Filippo Neri (1515-1594), développé à Rome à partir de 1564 et implanté en Provence par J.-B. Romillon. Les Oratoriens ne prononçaient pas de vœux, mais étaient incorporés à la société après trois années de sacerdoce. Tandis que l'Oratoire italien, consacré à la prédication et à l'enseignement, s'étendit à la péninsule Ibérique et au Nouveau Monde, mais aussi aux Pays-Bas, à l'Allemagne et à la Pologne, leurs confrères français demeurèrent dans le Royaume où ils implantèrent jusqu'à 78 maisons (collèges et séminaires). Les Eudistes (Congrégation de Jésus et de Marie) fondés en 1643 par Jean Eudes († 1680) et les Sulpiciens (Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice) fondés en 1641 par Jean-Jacques Ollier († 1657) ne prononçaient pas de vœux non plus. Cantonnés à la France et aussi, pour les seconds à la Nouvelle-France, ils se consacraient à la formation du clergé dans leurs séminaires propres ou dans les séminaires diocésains que leur confiaient des évêques. Les Sulpiciens finirent par acquérir une influence décisive sur la formation de l'épiscopat français au xviii^e s.

Les Prêtres de la mission ou Lazaristes, fondés par Vincent de Paul en 1625 à Paris, occupent enfin une place toute particulière. Missions rurales, missions lointaines, formation du clergé, prédication de retraites : ils jouèrent un rôle important en France (53 séminaires diocésains à la fin du xviii^e s.) et en Italie, et s'implantèrent en Catalogne, en Irlande, en Pologne ainsi qu'en Extrême-Orient. Enfin, on vit apparaître aussi de nouvelles congrégations hospitalières. Les Frères de Saint-Jean de Dieu, fondés par Jean Ciudad (dit « de Dieu », † 1550) en 1540 à Grenade, reçurent la règle de saint Augustin en 1572 et furent assimilés aux mendiants en 1624. Ils essaimèrent dans toute l'Europe continentale ainsi qu'en Amérique et en Asie, et

géraient 281 hôpitaux à la fin du xviii^e s. Les Camilliens, fondés par Camille de Lellis (1560-1614) en 1584, prononçaient un quatrième vœu au service des pestiférés et s'implantèrent dans les péninsules ibérique et italienne ainsi qu'en Amérique.

Le mouvement de fondation s'essouffla une fois passé le milieu du siècle, sans s'interrompre pour autant. Effet de saturation résultant de la densité des implantations dans les communautés d'habitants (6 200 maisons religieuses en Italie vers 1650, ce qui explique les suppressions d'établissements trop petits par Innocent X), retournement de la conjoncture économique qui limitait la libéralité d'éventuels nouveaux fondateurs, tensions entre les réguliers et l'épiscopat soucieux de conserver le contrôle de la pastorale, reflux d'un modèle d'héroïsme chrétien : bien des facteurs convergent pour rendre compte de cette évolution. Cette dernière n'affecta pas, d'ailleurs, les zones de reconquête religieuse : l'Empire comme la Pologne connurent un essor important des réguliers surtout dans la seconde moitié du siècle.

IV. Les congrégations féminines

La vie consacrée féminine fut aussi marquée par une efflorescence telle qu'on ne peut en donner ici qu'un aperçu. Cruciale fut la question canonique de la clôture qui, avec les trois vœux solennels de pauvreté, chasteté et obéissance, composait depuis le xii^e s. le statut de la moniale. Pie V (constitution *Circa pastoralis*, 1566) ordonna son exacte observation et la généralisation des vœux solennels à toutes les maisons religieuses féminines. Bien que ses successeurs se soient efforcés de faire appliquer cette réglementation, et bien que la pression sociale des familles s'exerçât en faveur de la clôture par souci d'honorabilité d'une part et de préservation du patrimoine d'autre part, un mouvement irrésistible poussait à la mise en place d'une nouvelle forme d'organisation donnant aux religieuses l'accès à une vie active dans le « siècle », en particulier à l'enseignement et aux diverses formes d'assistance. Il existait en effet de nombreuses associations de dévotes (tiers-ordres ou confréries) qui aspiraient à une vie apostolique à la fois communautaire et sans clôture.

1. Les congrégations à vœux solennels

La Visitation, fondée par François de Sales et Jeanne de Chantal à

Annecy en 1610, se trouva au cœur de la contradiction entre ces deux orientations : les statuts primitifs associaient vie de prière et assistance à domicile (pauvres et malades), mais l'archevêque de Lyon, Denis de Marquemont, imposa la clôture en 1618. Les Visitandines se consacrèrent alors à l'enseignement des jeunes filles, reçues dans des pensionnats extérieurs à la clôture. L'ordre se développa très vite en France, puis aux Pays-Bas, en Italie et en Allemagne.

L'histoire des Ursulines offre un exemple comparable. À Brescia, en Lombardie, Angela Merici (1474-1540), tertiaire franciscaine, avait créé en 1535 une société religieuse pour le soin des malades et l'enseignement des filles : les religieuses ne prononçaient qu'un vœu privé de chasteté et ne vivaient pas en communauté, étant unies par l'obéissance à la supérieure et par la vie de prière. En 1572, Grégoire XIII leur imposa des vœux simples et la vie commune. Charles Borromée, archevêque de Milan, leur donna une nouvelle règle en 1584. Les Ursulines, dites désormais « congrégées », furent introduites en France où elles obtinrent un grand succès comme enseignantes (elles prononçaient un quatrième vœu en ce sens) et connurent une dernière étape dans leur transformation en moniales : en 1612, Paul V leur imposa la stricte clôture et les vœux solennels auxquels s'ajoutait celui de « l'instruction des jeunes filles ». Au moment de sa plus grande expansion, l'ordre compta jusqu'à 20 000 religieuses environ, réparties en 400 maisons (dont 300 en France à la fin du xvii^e s.) et 21 congrégations indépendantes (dont certaines demeurèrent non cloîtrées, comme en Franche-Comté, ou finirent par abandonner la clôture, comme en Flandres). Les Ursulines françaises s'implantèrent en Allemagne et en Nouvelle-France, les Italiennes restées plus proches du modèle borroméen essaimèrent dans toute la péninsule et en Suisse.

Enfin, la clôture à laquelle durent se soumettre les Chanoinesses de Notre-Dame, fondées en 1597 en Lorraine par Alix Le Clerc et Pierre Fourier, fut l'objet de longs et difficiles débats pour des religieuses enseignantes qui, au début, entendaient prendre en charge des écoles rurales et durent accueillir des élèves externes.

2. Un nouveau modèle congréganiste

Peu à peu s'imposa, en particulier pour les congrégations hospitalières ou enseignantes, le modèle des congrégations religieuses à vœux simples, voire sans vœu ni clôture. Ce fut le début d'un mouvement qui s'amplifia encore au xviii^e s. La plus célèbre de ces créations demeure celle des Filles de la Charité fondée par Vincent de Paul et

Louise de Marillac en 1633. Vincent de Paul avait défini l'esprit de la congrégation en des termes demeurés célèbres : « Elles ont pour monastère la maison des malades, pour cellule une chambre de louage, pour chapelle l'église de la paroisse, pour cloître les rues des villes ou les salles des hôpitaux, pour clôture l'obéissance, pour grille la crainte de Dieu et pour voile la sainte modestie. » Placées sous l'autorité du supérieur général des Lazaristes, les « sœurs grises » se répandirent très rapidement en France d'abord, puis en Espagne et en Europe centrale (Autriche, Pologne et Silésie) : elles étaient environ 4 300 dans 451 établissements à la veille de la Révolution et tenaient alors 175 hôpitaux en France.

On ne peut mentionner que quelques exemples des innombrables congrégations qui commencèrent alors à se multiplier. Hospitalières comme, en France, les Sœurs de Saint-Joseph du père Médaille (Le Puy, 1630), la Miséricorde de Jésus (Dieppe, 1630) ou, en Espagne, Notre-Dame-de-la-Merci (Séville, 1568) ou encore Notre-Dame de la Récollection (Séville, début xvii^e s.). Enseignantes, comme la Compagnie de Marie Notre-Dame (1607, Jeanne de Lestonnac) ou encore, sous l'impulsion du Minime Nicolas Barré (1621-1686), les Sœurs de la Providence de Rouen (1666) ou les Sœurs de l'Enfant-Jésus de Reims (1677). Retenons surtout que ces congrégations nouvelles n'eurent pour la plupart qu'une extension régionale, et qu'elles furent soumises à la juridiction épiscopale. La ressemblance fréquente de leur dénomination témoignait seulement de la proximité de leur inspiration, de leur mode de vie ou de leurs références spirituelles, et crée pour l'historien un maquis dans lequel il n'est pas toujours aisé de se repérer.

Chapitre VI

Les Lumières : la remise en cause du monachisme

Le monachisme n'a pas eu la faveur des Lumières, c'est bien connu. L'institution monastique s'est trouvée prise sous les feux d'une critique issue d'horizons hétérogènes qui profita non seulement d'une apparente atonie de la vie régulière, mais également, dans bien des cas, d'un déclin de celle-ci, en particulier en termes de recrutement. Pourtant, à y regarder de plus près, on identifie des innovations, on repère des permanences discrètes, on constate des désirs de renouveau. Ce siècle moins riche en grandes figures de la vie régulière apparaît comme une période charnière : un modèle s'essouffle temporairement tandis que d'autres configurations s'esquissent.

I. Les formes de l'antimonachisme

1. La critique des réguliers

La satire du moine ou de la religieuse constitue un thème récurrent de la littérature du xviii^e s. Le roman de Diderot, *La Religieuse*, publié d'abord partiellement à la fin de sa vie entre 1780 et 1782, demeure le témoin le plus connu d'un corpus plus vaste. Aucun ordre n'est véritablement épargné, et le talent éventuel des auteurs ne renouvelle guère la thématique : atteinte à la liberté individuelle et à la nature, hypocrisie dissimulant l'appât du gain et/ou la perversion, paresse, ivrognerie et ignorance. La caricature l'emporte souvent, à l'instar de cette définition du moine sous la plume d'un auteur allemand : « animal anthropoïde assoiffé, couvert d'un froc et qui hurle la nuit ». Plus profondément, la critique vise l'incompatibilité de l'institution monastique avec la vie sociale. Or, cette idée n'est pas apparue avec les Lumières. L'utilitarisme mercantiliste, dès le dernier tiers du xvii^e

s., avait déjà accusé les vœux de religion de stériliser une partie des capacités productives et reproductives de la population.

L'antimonachisme du xviii^e s. tire sa force de la rencontre d'une critique sécularisée avec la méfiance accrue de la part du clergé séculier. Cette dernière n'était pas nouvelle non plus. Elle s'était déjà manifestée à l'époque de l'expansion des ordres religieux, avec la querelle qui, en France, avait opposé évêques et réguliers dans les années 1630. Mais il ne s'agissait pas, alors, de remettre en cause l'institution monastique elle-même : la question centrale était celle de l'exemption des réguliers. La monarchie avait contribué, au cours du xvii^e s., à rassurer l'épiscopat sur ce point parce qu'il en allait aussi de sa propre autorité sur ses sujets. Mais le contrôle épiscopal, direct ou indirect, s'exerçait surtout sur les ordres et congrégations féminines nées de la réforme catholique. Du moins, dans l'Europe catholique, les évêques avaient-ils réussi à faire des réguliers des auxiliaires plus que des concurrents de leur pastorale diocésaine. Peu à peu se diffusa, dans une large partie aussi bien de l'épiscopat que des curés, le sentiment que l'utilité des réguliers était suspendue à leur efficacité pastorale, moins évidente en raison de l'amélioration de la formation du clergé séculier et du manque de dynamisme de nombreuses maisons religieuses. Aussi n'est-il pas étonnant qu'un cardinal et archevêque de Lyon, ambassadeur à Rome, ait pu écrire, au milieu du siècle : « quand même le nombre des moines diminuerait, on ne craint point de dire que ce serait un bien pour l'État, sans aucun préjudice pour l'Église. Elle peut se passer d'un si grand nombre, et l'État manque d'ouvriers, de soldats, de laboureurs, l'Église même manque d'ecclésiastiques séculiers » ; ou qu'un curé du même diocèse ait pu noter dans son registre paroissial sa satisfaction à la nouvelle de l'abolition des vœux au début de la Révolution.

2. Les politiques

Plusieurs États catholiques s'engagèrent dans une politique de limitation, voire de réduction des ordres religieux. La chronologie s'ouvre avec l'expulsion de la Compagnie de Jésus des États Bourbons pour des motifs immédiats divers, tous liés cependant à l'affirmation de la souveraineté des États et de leur suprématie temporelle sur l'Église.

L'antijésuitisme est né avec la Compagnie de Jésus, et il serait illusoire de prétendre faire ici la synthèse de débats et de polémiques qui ont touché à tous les sujets, ont mobilisé plusieurs générations successives depuis la fin du xvi^e s., et ont suscité une abondante littérature. On a

tout reproché aux Jésuites : de prôner une morale relâchée (cf. la campagne des *Provinciales* menée par Pascal en 1656-1657) fondée sur une doctrine théologique qui réactualisait l'hérésie pélagienne du *iv^e s.*, d'avoir organisé la persécution des jansénistes, de composer avec le paganisme en adaptant le vocabulaire théologique et les rites catholiques aux traditions chinoises ou indiennes, de confondre le temporel et le spirituel en se livrant au commerce dans les colonies et en prétendant régenter la nouvelle société chrétienne qu'ils organisaient dans les *réductions* des Guaranis au Paraguay (cf. chapitre viii), d'exercer une influence sournoise sur la société par le biais des collèges, des congrégations mariales et des directeurs de conscience, de ne reconnaître que l'autorité du pape, et *last but not least*, de saper les bases de l'autorité monarchique en justifiant le régicide. Parce qu'ils incarnaient la centralisation romaine de l'Église, renforcée depuis les débuts de la Réforme catholique, les Jésuites constituèrent la première cible des monarchies qui entendaient affirmer leur autorité sur les églises nationales.

Ce climat d'hostilité ou de défiance largement partagée rendit possible le « passage à l'acte ». Le marquis de Pombal, principal ministre du roi de Portugal, fit prononcer leur bannissement en septembre 1759. En France, la faillite de la mission de la Martinique dirigée par le père Lavalette fournit le prétexte du procès de la Compagnie. L'édit du 26 novembre 1764 imposa sa dissolution dans le Royaume et obligea les ex-Jésuites à se soumettre aux évêques sous peine de bannissement. En Espagne, Charles III et le comte d'Aranda confisquèrent leurs biens et les firent expulser le 31 mars 1767. Ceux du royaume de Naples connurent le même sort au mois de novembre, tandis que dans le duché de Parme, le ministre Dutillot les fit exiler vers les États pontificaux en février 1768. Les Bourbons, Espagne et France en tête, firent ensuite pression sur Rome pour obtenir la suppression complète de la Compagnie. Clément XIV, franciscain, élu en 1769 à cette condition, se résolut à signer le 21 juillet 1773 le bref *Dominus ac Redemptor* qui prononçait son abolition. Seuls Frédéric II de Prusse et la tsarine Catherine II, souverains non catholiques, interdirent la publication du bref dans leurs États. De nombreux Jésuites y trouvèrent refuge en attendant des jours meilleurs.

Le gallicanisme royal en France, le juridictionnalisme en Italie et le caméralisme dans l'espace germanique, portés par l'utilitarisme des Lumières, conduisirent les souverains catholiques à modifier les conditions d'existence des ordres religieux dans leurs États. Louis XV institua, en mai 1766, une « Commission des réguliers » composée de prélats et de conseillers d'État afin de procéder à une réforme. Elle prépara l'édit de mars 1768 qui reporta à 18 ans pour les femmes et

21 ans pour les hommes l'âge légal de la profession religieuse. Invités à réviser leurs constitutions, tous les ordres masculins ne s'y soumièrent pas. Quatre d'entre eux furent supprimés (Grandmont, Sainte-Croix, Saint-Ruf et Saint-Antoine) et plus de 420 maisons théoriquement fermées ou réunies à d'autres. Mais en 1789, beaucoup d'entre elles subsistaient encore. L'application de cette politique fut plus autoritaire dans les États des Habsbourg. L'empereur Joseph II signa le 29 novembre 1781 un édit qui supprimait les établissements qui n'étaient consacrés ni à l'assistance, ni à l'enseignement, ni à l'érudition : il frappait environ 38 000 religieuses et religieux répartis dans plus de 700 maisons. Le patrimoine et les revenus saisis devaient alimenter le Fonds de religion destiné à l'entretien du clergé paroissial et des écoles ainsi qu'à la création de plus de 800 paroisses, et au financement des établissements hospitaliers. Aux Pays-Bas autrichiens, ces mesures contribuèrent à alimenter le ressentiment d'une partie de la population contre la domination de Vienne. Le duché de Milan expérimenta cette politique avant qu'elle ne fût généralisée par Joseph II : en 1768, près de 300 couvents d'hommes furent supprimés et le nombre des religieux réduit d'un cinquième. De même, en Toscane, le grand-duc Pierre Léopold procéda à la suppression de la moitié des couvents et monastères à partir de 1778 et interdit les vœux avant 21 ans. Dans le contexte du synode de Pistoia réuni par l'évêque Scipione Ricci en 1786, on envisagea d'aller plus loin : réduction de tous les ordres à la seule règle bénédictine, interdiction des églises conventuelles, limitation du nombre des prêtres à trois par communauté et du nombre de monastères à un par ville, suppression des vœux perpétuels. Le projet resta néanmoins dans cet état.

II. L'ambivalence du siècle

1. Les figures du déclin

La situation des ordres religieux se résumait-elle à une simple *décadence* ? Le mot appelle quelques commentaires. Comme nous l'avons vu, il renvoie à des critiques déjà formulées à la fin du Moyen Âge quand les « réformés » s'en prenaient violemment aux tares des « déformés ». Pour autant, leurs victimes pouvaient en toute bonne foi juger ces attaques illégitimes : d'une part, le discours des « réformés » véhiculait paradoxalement des lieux communs de l'antimonachisme qui ne correspondaient qu'imparfaitement à la réalité, d'autre part, ils avaient eux-mêmes prononcé leurs vœux selon une observance

légitime bien qu'elle ne parût pas assez austère à ses détracteurs. Par ailleurs, l'historiographie s'est trop facilement accommodée d'une représentation cyclique de l'histoire monastique qui répéterait immuablement le même enchaînement (naissance, essor, apogée, déclin) sans être attentive au fait que le modèle originel évolue et se transforme souvent au cours de son essor et de son apogée, et que le déclin peut correspondre aussi à une mutation. Ainsi, qu'il soit instrumentalisé par les contemporains ou utilisé comme un élément de description historique, le mot « décadence » ne doit être retenu que sous bénéfice d'inventaire.

Car, indépendamment de sa connotation péjorative, il peut aussi faire écho à une réalité dont il ne rend que très imparfaitement compte et dont il revient à l'historien de repérer des marqueurs. Écoutons d'abord les intéressés eux-mêmes. En France, ils s'exprimèrent notamment à l'occasion des enquêtes diligentées par la Commission des réguliers, persuadée du « relâchement » de la discipline dans la plupart des monastères. Bien des problèmes furent alors exposés : effectifs insuffisants, tensions entre les religieux et leur supérieur, ou entre les convers affectés aux tâches matérielles et les moines de chœur qui récitent l'office, appropriation de la mense conventuelle en prébendes particulières, constitution de pécules particuliers (« la rente de douceur »), assouplissement de la discipline, divisions au sujet du gouvernement général de l'ordre. Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse et président de la Commission, résumait assez bien un avis largement partagé par l'épiscopat : « Ici des religieux entièrement déchus de l'esprit de leur état et cherchant à s'en affranchir ; là des supérieurs ambitieux uniquement jaloux de l'autorité et des richesses ; un petit nombre d'honnêtes gens, mais négligents et sans ferveur, encore un plus petit nombre de saints religieux, mais abandonnés et sans crédit... »

L'analyse des courbes de recrutement invite aussi à la nuance. En France, les effectifs des religieux tombèrent d'environ 27 000 en 1768 à moins de 17 000 en 1790. La cassure a été spectaculaire : alors que le recrutement s'était stabilisé ou avait augmenté dans certains cas jusqu'au milieu du siècle, il s'effondra à partir de la décennie 1760 : dans la famille franciscaine ou chez les Carmes, la perte avoisina 40 % des effectifs, chez les Bénédictins elle fut limitée à 13 %. Dans la seconde moitié du siècle, le recrutement des religieuses recula d'un peu plus du quart, passant d'après C. Langlois d'environ 1 800 à environ 1 200 par an. En réalité, la situation varia selon les régions, selon les ordres et à l'intérieur de ces derniers, selon les maisons. Tandis que certains couvents s'éteignaient, d'autres ne pouvaient guère accueillir de nouvelles recrues. À côté d'une impression générale

de déclin, s'impose donc celle de forts contrastes. Il en va de même en Italie, où une diminution progressive fit suite à une croissance numérique jusque dans les années 1730, voire jusqu'aux années 1750 : à Rome les religieux étaient environ 3 600 en 1719, 3 900 en 1760, 3 100 en 1790, mais les religieuses subirent un recul continu : de 1 900 en 1719 à 1 500 en 1790.

On peut aussi être tenté de considérer l'attitude du clergé régulier face aux décisions de l'Assemblée constituante comme révélatrice de sa vitalité. Le décret du 13 février 1790 abolit les vœux solennels et offrit une pension à ceux qui optèrent pour un retour dans le siècle, tandis que les autres devaient être regroupés dans des maisons communes, quel que fût leur ordre. Les sorties furent massives chez les Bénédictins et les Cisterciens, chez les Dominicains et les Augustins, rares chez les Capucins, les Trappistes et les Chartreux ainsi que dans la grande majorité des monastères et couvents féminins. Bien des religieux profitèrent de l'occasion pour renoncer à une vie qui, pour une raison ou une autre, ne leur convenait plus, mais il ne faudrait pas sous-estimer le nombre de ceux qui préférèrent rentrer dans le siècle plutôt que de vivre sous une règle étrangère à leurs vœux. *A contrario*, la constance de la majorité des religieuses ne signifie pas nécessairement que toutes refusèrent de rentrer dans le siècle par fidélité à leur vocation : les pressions sociales pesaient sur les femmes pour qui le retour à la vie civile était plus problématique.

2. Entre mutations et renouveau

Le monde des religieux offre aussi, au xviii^e s., bien des signes de dynamisme et présente des transformations significatives. La sociologie du recrutement s'élargit à de nouvelles catégories sociales qui devinrent progressivement majoritaires. Alors que la noblesse et le monde des offices (magistrature et finances) avaient fourni la majorité des recrues au xvii^e s., le relais fut pris par la marchandise, la boutique et l'atelier, la paysannerie aisée. M.-C. Dinet-Lecomte a révélé l'ampleur de l'expansion des congrégations féminines hospitalières au cours de cette période, la plupart ne connaissant qu'un développement local ou régional, au plus près des besoins des communautés d'habitants : sur 1 771 communautés d'Ancien Régime dont la date de fondation est connue, les deux tiers apparurent au cours du xviii^e s., tandis que la plupart des congrégations nées durant le siècle précédent virent leur croissance ralentir (181 maisons contre 233 au xvii^e s. pour les Filles de la Charité) ou se tarir (les Augustines n'en ouvrirent qu'une dizaine). La constitution *Quamvis justo* de Benoît

XIV, en admettant le principe d'une autorité centrale s'exerçant sur plusieurs maisons et dans des diocèses différents, favorisa le succès des congrégations féminines à supérieure générale, vouées à l'assistance et à l'enseignement, succès dans lequel la Révolution n'ouvrit qu'une parenthèse. Les Filles de la Sagesse, fondées en 1703 par Louis-Marie Grignon de Montfort et Louise Trichet, enregistrèrent une forte augmentation des entrées après 1750. La fin de l'Ancien Régime vit les vocations affluer : ainsi, le recrutement des Filles de la Charité connut une spectaculaire embellie durant les décennies 1750 et 1760 (de 300 entrées annuelles à 450) puis repartit de plus belle après une relative stagnation durant la décennie 1770. Il en fut de même pour des congrégations plus locales comme la Providence à Rouen ou les Sœurs de Saint-Charles à Nancy, fondées au xvii^e s., mais qui connurent un nouvel essor. Le visage de la vocation religieuse féminine changeait : la « bonne sœur », dévouée aux besoins de la population et affranchie de la clôture, prenait le pas sur la moniale contemplative et cloîtrée.

La recherche d'une vie religieuse moins éloignée du statut des laïcs se retrouve aussi dans certaines congrégations masculines, plus anciennes ou de création nouvelle. Les Oratoriens, après un tarissement à la suite de la crise janséniste du début du siècle, connurent un essor sans précédent après 1750 (572 entrées dans la décennie 1780). Mais les chiffres masquent une transformation significative. Alors que les prêtres étaient encore très majoritaires dans les années 1720, ils ne formaient plus que 40 % des effectifs en 1789 : le nouvel Oratorien était désormais un laïc. De ce point de vue seulement, il ressemblait plus aux Frères des Écoles chrétiennes, constitués en 1684 par Jean-Baptiste de La Salle et reconnus par Rome en 1725, voués à l'enseignement populaire et qui ne recevaient pas le sacerdoce. Présents à Rome dès 1700, ils commencèrent vraiment à essaimer hors de France après 1750.

D'autres ordres virent également le jour, en Italie notamment, qui témoignent de la permanence de l'esprit apostolique porté par la Réforme catholique. En 1732, en Campanie, Alphonse de Liguori fonda les Rédemptoristes (Congrégation des Missionnaires du Très-Saint-Rédempteur) pour « continuer le Christ Sauveur en annonçant la parole de Dieu aux pauvres ». Trois ans auparavant, Benoît XIV avait approuvé les Passionistes (Congrégation de la Passion de Jésus-Christ) congrégation contemplative fondée par Paul de la Croix sur la base de l'érémisme et de l'oraison. Ces deux créations commencèrent à essaimer hors d'Italie à la fin du siècle, la première vers la Pologne et la Courlande (région de la Lettonie actuelle), la seconde vers les Pays-Bas autrichiens et l'Angleterre. Toutes deux, dotées également d'une

branche féminine, témoignent de la vitalité retrouvée de la vie spirituelle, voire de la mystique après la crise du quiétisme. La congrégation de la Pénitence de Jésus de Nazareth, fondée en Espagne par Juan Varela y Lozada (1723-1769) afin de promouvoir le dogme de l'Immaculée Conception, ne fut approuvée par Pie VI qu'en 1784. Elle essaima dans toute la péninsule, à Rome et en Hongrie. Le pape lui-même était issu d'une nouvelle congrégation, celle des Missionnaires de Saint-Jean-Baptiste, fondée par Domenico Olivieri (1691-1766) et approuvée en 1749, qui œuvra en Hongrie, dans le Caucase, en Inde et en Chine.

La Révolution ne constitua donc pas l'aboutissement d'un siècle marqué de manière univoque par le déclin des religieux. Au contraire, elle interrompit brutalement en France ou retarda ailleurs des évolutions en cours. Le xviii^e s. apparaît plus profondément comme une période de forts contrastes, révélateurs de mutations à la croisée d'inspirations diverses. L'idée d'une vie religieuse moins séparée du siècle acquit définitivement droit de cité, en particulier pour les femmes, qui jouèrent un rôle essentiel dans les créations nouvelles.

Chapitre VII

Sécularisation et vie régulière (xix^e-xx^e s.)

Le mouvement de sécularisation qui caractérise la modernité modifie en profondeur non seulement l'environnement social des ordres religieux, mais également la conception même de la vie régulière. D'une part, la modernité réhabilite, voire exalte la vie sociale au détriment du vieil idéal de la fuite du monde pour faire son salut. Progressivement, l'engagement pour l'amélioration de la vie sociale devient, aux yeux du plus grand nombre, un enjeu authentique de la vie chrétienne. Parallèlement, l'essor économique et les mutations techniques transforment les conditions matérielles de vie et remettent en cause l'ascétisme traditionnel dans bien des communautés religieuses. En outre, la modernité se traduit par la laïcisation des États et de la vie politique, selon des modalités et des rythmes variables en fonction des pays. Manifestation d'un engagement total, la vie régulière, en particulier en clôture, est souvent apparue, aux yeux des partis laïcs ou des partisans d'un État sécularisé et fort, comme une menace. C'est pourquoi cette période se caractérise par des évolutions très contrastées. En effet, après plus d'un siècle d'essor, jamais les religieux n'ont été aussi nombreux qu'au début des années 1950, en proportion du clergé comme en valeur absolue. Mais l'environnement social et politique ne leur a pas toujours été favorable, tant s'en faut, et la pénétration de la modernité dans les cloîtres aboutit à reconsidérer en profondeur la vie régulière.

I. Les aléas de l'environnement politique

1. La Révolution française et son impact en Europe

En France, le décret du 18 août 1792 ordonna la fermeture de tous les couvents et monastères, et fut mis à exécution au début de l'automne. Dans les territoires annexés ou envahis par la France révolutionnaire puis impériale, ces mesures furent appliquées de façon variable. Ainsi, sur la rive gauche du Rhin, la fermeture des couvents n'eut lieu qu'après la signature du concordat en 1801. Dans les neufs départements formés par les anciens Pays-Bas autrichiens, les fermetures, à partir de septembre 1796, concernèrent environ 500 maisons et environ 15 000 religieuses et religieux. En Suisse, à partir de 1798, le recrutement des novices fut interdit et les biens des couvents sécularisés. En Italie, à partir de 1807, les autorités mises en place par la France napoléonienne étendirent la suppression des ordres religieux à toute la péninsule. En Espagne, ils furent quasiment supprimés à la suite de l'invasion française : les *Cortès* réunis à Cadix en 1809 préconisaient la fermeture des maisons de moins de 12 *profès* et la limitation à un seul établissement par localité pour chaque ordre. Dans la Prusse polonaise en revanche, la sécularisation de 1810 avait une visée politique : libérer les paysans du servage monastique afin de les attacher à la politique antinapoléonienne de la Monarchie prussienne.

2. L'Europe du congrès de Vienne : un contexte favorable

Le climat de restauration monarchique, imposé à l'Europe au lendemain de Waterloo, favorisa la reconstitution des monastères, dans un environnement de bienveillance variable. En France, une certaine ambiguïté prévalut. Le rétablissement discret des anciennes communautés dispersées en 1792 n'avait d'ailleurs pas attendu la chute de l'Empereur, mais il se faisait en marge de la stricte légalité : le concordat de 1801 ne mentionnait même pas les ordres religieux. Le décret de juin 1804 n'autorisait explicitement que les missionnaires (Lazaristes, Missions étrangères de Paris, Spiritains), ainsi que les Sulpiciens et les Trappistes qui furent finalement dissous en 1810-1811. Les Frères des Écoles chrétiennes et leurs 42 écoles furent placés sous le contrôle de l'Université. De la même tolérance profitèrent les congrégations féminines hospitalières ou enseignantes : en 1814, le ministère des Cultes recensait plus de 12 000 religieuses réparties en plus de 1 700 maisons. Bien que dépourvues d'autorisation officielle, les contemplatives commencèrent également à reformer des communautés, de telle sorte que le nombre réel des religieuses était déjà bien supérieur. Celui-ci, de 30 000 environ en 1830, fit plus que doubler jusqu'au milieu du siècle, passant à environ

66 000. En 1825, les congrégations féminines avaient reçu le droit de solliciter leur autorisation par la voie législative. Mais les congrégations masculines en demeuraient privées : profitant d'une relative tolérance administrative, elles commencèrent néanmoins à se reconstituer.

En Italie, les concordats passés avec les souverains rétablis dans leurs États assurèrent la dotation des monastères. En Bavière, Louis I^{er} favorisa la reconstitution ou la fondation de monastères bénédictins, mais les autres ordres (Carmes, Rédemptoristes, Capucins, franciscains, Augustins et de nombreuses congrégations féminines) profitèrent également de sa bienveillance, jésuites exceptés. Le premier roi de Belgique, Léopold, fut également favorable aux réguliers : de 4 790 en 1829, ils passèrent à près de 12 000 en 1846. Les Jésuites ouvrirent huit collèges et rétablirent la Société des Bollandistes en 1837, tandis les Prémontrés restaurèrent quatre de leurs six abbayes d'Ancien Régime. Réapparurent aussi les Carmes, les Rédemptoristes, les Capucins, les Franciscains, les Dominicains, etc. Aux Pays-Bas, le roi Guillaume II abolit en 1840 les décrets de 1814 et 1815 qui avaient interdit le recrutement des religieux. Mais celui-ci avait déjà repris de manière très progressive dès la fin des années 1810.

La situation des réguliers – 77 000 pour plus de 2 100 maisons au début du siècle – subit plus de fluctuations en Espagne. La restauration de Ferdinand VII en 1814 signifia également celle des monastères : les décisions des *Cortès* de Cadix furent annulées. Mais, à la faveur de la révolution libérale, les *Cortès* de 1820 abolirent les Jésuites, et la *ley de monacales* rationalisa la répartition des monastères et des religieux. En revanche, la Catalogne décréta la fermeture de toutes les maisons religieuses. Autant de mesures annulées par Ferdinand VII en 1823. Face à la contestation de son autorité par les Carlistes, la régente Marie-Christine désigna en 1834 une commission pour examiner la situation des réguliers. Lors de la guerre civile entre libéraux et carlistes, dans les années 1830, les premiers ordonnèrent la fermeture des monastères et des couvents, nationalisèrent leurs biens immobiliers, éteignirent les dîmes. À Madrid et dans plusieurs provinces, de violents soulèvements s'en prirent aux monastères. Durant l'année 1835, la plupart d'entre eux furent contraints de fermer. La tension ne s'apaisa guère avant la décennie 1840, mais le retour éphémère des radicaux en 1854 donna lieu à de nouvelles mesures coercitives. Depuis les années 1820, les Jésuites furent toujours les premiers visés.

3. Les réguliers aux prises avec les États

Comme ce fut le cas très tôt en Espagne, les ordres religieux restaurés ou nouveaux, plus encore que le clergé séculier, furent l'objet de remise en cause de la part de régimes politiques ou simplement de gouvernements qui craignaient leur influence.

L'Amérique latine ne fut pas en reste : le Brésil avait adopté les premières mesures en 1827 et finit par interdire le recrutement des novices en 1855. En France, la II^e République se montra bienveillante : la loi Falloux sur l'enseignement (1850) supposait *de facto* un régime de liberté pour les congrégations ; pour les femmes, le décret du 31 janvier 1852 remplaça la reconnaissance par voie législative par un enregistrement par simple décret. Mais à partir de 1860, leur multiplication commença à susciter une certaine inquiétude, et l'enquête administrative lancée par le ministère des Cultes révéla l'ampleur du phénomène : la France comptait alors 129 000 religieux, dix fois plus qu'à la fin du Premier Empire. La conquête du pouvoir par les républicains, achevée en 1879, sonna le début du combat anticongréganiste, parce que les religieux, plus encore que les séculiers, incarnaient à leurs yeux « l'esprit clérical » qui menaçait le nouveau régime et le modèle social qu'il entendait promouvoir. À la même époque, plusieurs gouvernements européens adoptaient une attitude identique. Dans l'Italie en cours d'unification, les lois de 1866 et 1867 étendirent les mesures que le Piémont avait adoptées dix ans plus tôt : la reconnaissance juridique des ordres était abolie et leurs biens confisqués, ce qui concerna quatre établissements sur cinq. La Révolution espagnole de 1868 s'en prit de nouveau aux jésuites et aux maisons religieuses qui s'étaient reconstituées depuis la fin des années 1830. En Prusse, le *Kulturkampf* inspira la loi de 1872 qui interdit la Compagnie de Jésus, mesure étendue en 1875 à tous les ordres non hospitaliers. En Suisse, où les jésuites étaient également interdits depuis 1848, la révision constitutionnelle de 1874 fit obstacle à la fondation de toute nouvelle maison religieuse et au rétablissement de celles qui avaient été supprimées. Les libéraux belges, arrivés au pouvoir en 1878, appliquèrent une politique de laïcisation de l'enseignement au détriment des congrégations.

C'est également par le biais de l'enseignement que les républicains français entamèrent leur lutte contre les congrégations. En 1880, deux décrets de Jules Ferry imposèrent la dissolution de la Compagnie de Jésus et obligèrent les congrégations qui ne l'avaient pas fait à

demander leur autorisation dans un délai de trois mois. Deux cent soixante et un couvents furent fermés et plus de 6 500 religieux expulsés. Mais très rapidement, le pouvoir toléra leur retour et de nouvelles fondations eurent même lieu : ainsi, les Bénédictins regagnèrent Solesmes et relevèrent cinq maisons entre 1889 et 1897. La guérilla anticongréganiste continua, alimentée d'ailleurs par l'esprit de croisade et de martyr affiché par bon nombre de religieux, Assomptionnistes en tête. Elle porta sur la fiscalisation des congrégations et surtout sur l'enseignement, et s'aggrava des tensions suscitées par l'affaire Dreyfus. En 1900, les Assomptionnistes de *La Croix* furent dissous par le tribunal correctionnel de la Seine. La loi de 1901 sur les associations, adoptée sous l'égide de Waldeck-Rousseau, obligea les congrégations à déposer dans les trois mois leur demande d'autorisation au Parlement sous peine d'être réputées dissoutes. Tandis qu'une petite majorité de congrégations masculines choisirent le camp du refus, les congrégations féminines se soumirent largement. Après les élections de 1902, le nouveau président du Conseil, Émile Combes, imposa la fermeture des écoles congréganistes. Le Parlement rejeta 54 demandes d'autorisation sur les 60 présentées par des congrégations d'hommes et 81 sur les 395 présentées par des religieuses. Au total, 86 congrégations masculines et 211 féminines furent réputées dissoutes, ayant à choisir entre l'exil et la sécularisation. Seuls les instituts missionnaires furent épargnés : « l'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation ». La loi du 7 juillet 1904 interdit l'enseignement congréganiste et dans son discours du 4 septembre 1904, Combes fit état de la fermeture de 13 904 établissements. Environ 30 000 religieuses et religieux s'expatrièrent, surtout vers les pays catholiques et/ou francophones du continent, mais aussi vers la Grande-Bretagne, l'Amérique du Nord et spécialement le Québec ou l'Amérique du Sud.

II. Le xix^e siècle, nouvel âge d'or des réguliers

Les réserves ou l'hostilité que les ordres religieux ont pu susciter au cours de la période contemporaine sont à la mesure de leur croissance exceptionnelle au cours du xix^e s. et, selon les pays, jusqu'au milieu du xx^e, avec des rythmes variables suivant les pays et les ordres.

1. Le rétablissement des ordres

religieux

Quelques statistiques s'imposent. À la chute de Napoléon I^{er} (1815), il ne restait qu'une trentaine de monastères Bénédictins sur les 1 500 répartis à travers l'Europe au milieu du xviii^e s., soit quelques centaines de moines. En 1850, ils étaient environ 1 600, et près de 6 000 en 1900. Les Frères des Écoles chrétiennes n'étaient plus que 274 en 1811, mais environ 6 000 en 1854, et plus de 16 300 en 1900. Les Filles de la Charité : 1 600 en 1815, 8 000 en 1849, 20 000 en 1880. Durant le pontificat de Pie IX (1846-1878), plusieurs ordres anciens virent leur effectif régresser, en moyenne d'un tiers, en raison des politiques de sécularisation menées dans plusieurs pays : les Franciscains passèrent de 22 000 à 14 000 entre 1850 et 1885, les Dominicains de 4 500 à 3 340 entre 1850 et 1876. Mais dès la fin du siècle, leur recrutement connut de nouveau de hautes eaux : à la veille de la Première Guerre mondiale, Capucins et Dominicains avaient retrouvé leurs effectifs de 1850.

Plus spectaculaires encore, la résurrection et l'essor continu de la Compagnie de Jésus qui connut pourtant plus de vicissitudes que les autres. En 1801, Pie VII confirma l'existence de la Compagnie en Russie où de nombreux anciens Jésuites s'étaient exilés. À cette époque, plusieurs sociétés de prêtres s'étaient constituées sur le modèle ignatien et avaient commencé à se regrouper entre elles : à Paris, Joseph Picot de Clorivière, ex-jésuite, avait établi la Société du Cœur de Jésus qui comprenait 71 membres en 1798. Deux prêtres français émigrés, les pères Tournély et Broglie, avaient constitué la Société des Prêtres du Sacré-Cœur. En Italie, Nicolas Paccanari avait organisé les Pères de la Foi dans le même esprit. En 1814, de retour à Rome, Pie VII fulmina la bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* qui rétablissait la Compagnie. Aux 800 anciens Jésuites qui retrouvaient leur ordre, se joignirent rapidement de nombreuses recrues : ils étaient 2 000 en 1820, 4 600 en 1852, 17 000 en 1914.

2. Le foisonnement des congrégations nouvelles

Plus impressionnant encore fut le foisonnement des congrégations nouvelles. Rome en approuva 42 entre 1850 et 1860, 74 pour les seules années 1862-1865. L'essor de leur recrutement est impressionnant, comme le montrent quelques exemples parmi tant d'autres : les Oblats de Marie-Immaculée, fondés en 1816 par M^{gr}

Mazenod, étaient 270 en 1850, mais 3 110 en 1914 ; les Clarétains (ou Fils du Cœur Immaculé de Marie), fondés en Catalogne en 1849, passèrent de 267 en 1875 à presque 1 500 en 1900 ; les Salésiens de Don Bosco, fondés en 1859, étaient plus de 3 500 en 1900, répartis dans 31 pays en 1914. Le succès des congrégations féminines fut encore plus grand : le Bon Pasteur fondé en 1835 par Marie-Euphrasie Pelletier comptait déjà plus de 2 000 membres au décès de cette dernière en 1868, et plus de 7 000 en 1901 ; les Petites Sœurs des Pauvres de Jeanne Jugan (1839) étaient 5 400 en 1911 ; les Franciscaines missionnaires de Marie, de fondation tardive (1877), étaient déjà plus de 2 000 à peine vingt ans plus tard et l'on pourrait citer bien d'autres congrégations encore, notamment dans la grande nébuleuse franciscaine. À la veille de la Seconde Guerre mondiale, on comptait plus d'un million de religieuses catholiques dans le monde. La France constitua un foyer majeur de ces nouvelles congrégations, particulièrement dans la première moitié du siècle : sur la centaine de créations réalisées entre 1800 et 1850, plus des deux tiers étaient d'origine française. Dans la période suivante, la France et l'Italie du Nord abritèrent encore plus de 40 % des fondations, soit à peu près la même proportion que l'ensemble des autres pays européens, tandis que le reste du monde (Amérique du Nord surtout) en représentait environ le sixième. Parallèlement, bien des congrégations essaimèrent à l'étranger (ainsi, presque le tiers des Frères des Écoles chrétiennes étaient établis hors de France lors de leur expulsion en 1904), certaines voyant même leur centre de gravité se déplacer vers le Nouveau Monde au cours de cette période.

3. La France, patrie de la « bonne sœur »

Entre la fin du xviii^e et la fin du xix^e s., environ 400 congrégations féminines furent fondées en France, soit les trois quarts de toutes les fondations depuis le début du xvii^e s. jusqu'en 1950. Entre 1820 et 1860, on enregistrait en moyenne six fondations par an. Le même phénomène touchait au même moment la Belgique, puis il gagna l'Italie, l'Espagne et l'Amérique latine après 1870. La « bonne sœur » devint la figure la plus représentative du clergé français : les religieuses en formaient 58 % au milieu des années 1870, contre le tiers en 1790, et 40 % en 1830. Ces fondations nouvelles étaient en général issues de groupes, souvent ruraux, de filles séculières, rassemblées par un prêtre pour enseigner aux enfants, s'occuper des malades et des vieillards. Lorsque le groupe initial s'étoffait et tendait à se pérenniser en communauté de vie, le besoin se faisait sentir de

statuts et de règlements. Ainsi se multiplièrent les congrégations séculières de vie active, à vœux souvent temporaires, dont beaucoup évoluèrent vers des congrégations régulières et des vœux définitifs. Les deux tiers environ se vouèrent à l'enseignement populaire, tandis que les autres constituèrent l'armature du personnel hospitalier, ou encore des hospices pour les pauvres ou des prisons de femmes. Néanmoins, la dimension contemplative demeurait centrale pour plusieurs, à l'instar de Notre-Dame du Cénacle fondée par Thérèse Couderc à Lalouvesc en 1826, fortement marquée par la spiritualité ignatienne. Parallèlement, apparut en France une nouvelle forme d'organisation qui reçut beaucoup plus tard la dénomination canonique d'institut séculier. La Société des Filles de Saint-François de Sales en constitua l'un des prototypes. Elle fut créée en 1872 par M^{me} Carré de Malberg sous la direction de l'abbé Henri de Chaumont et groupait des laïques (célibataires, épouses ou veuves) qui se consacraient aux pauvres et à l'apostolat. Les constitutions n'en furent approuvées qu'en 1911. Le même désir d'accorder laïcité et vie religieuse explique la renaissance des tiers-ordres, notamment du tiers-ordre franciscain, à partir du milieu du xix^e s., en France d'abord avant de rayonner vers l'ensemble de l'Europe catholique.

4. Sous le regard de Rome

La curie ne voyait pas nécessairement d'un bon œil la multiplication de congrégations qui n'avaient souvent qu'une audience locale. Rome tenta donc d'encadrer un phénomène qui n'avait encore jamais atteint une telle ampleur. Aussitôt élu, en 1846, Pie IX institua la congrégation *Super statu regularium*, pour la réforme des ordres anciens. Sous l'impulsion de M^{gr} Bizzarri, la congrégation des évêques publia en 1862 un *Methodus* qui définissait des normes communes pour les statuts des congrégations féminines. Le pape encouragea la centralisation de la gouvernance des ordres, particulièrement de l'ordre bénédictin, en favorisant le regroupement des monastères en congrégations dont la plus importante, celle de Subiaco, fut instituée en 1872. Il n'hésita pas à intervenir dans la nomination de plusieurs supérieurs généraux : pour les Dominicains en 1850, les Rédemptoristes en 1853, les Franciscains en 1856 et 1862. Léon XIII (1878-1903) poursuivit cette politique. En 1893, il rassembla les congrégations bénédictines en une confédération dont l'abbé-primat exerçait un droit de visite dans tous les monastères. Quatre ans plus tard, les quatre familles franciscaines se placèrent sous l'autorité d'un seul général. En 1900 enfin, les Ursulines d'Europe et d'Amérique se réunirent dans l'Union romaine dirigée par une supérieure générale.

La même année, la constitution *Conditae a Christo* fixa le statut canonique des congrégations à vœux simples et à supérieure générale qui entérina pour une grande part et normalisa l'organisation des nombreuses congrégations nouvelles. En 1906, il fut décidé que toute nouvelle congrégation diocésaine devrait demander l'approbation de Rome. Les ordres qui ne l'avaient pas encore fait furent encouragés à installer à Rome même leur maison généralice ou au moins une maison d'études. Enfin en 1908, en même temps qu'il réformait la curie, Pie X décida que les supérieurs généraux adresseraient désormais tous les trois ans un rapport à la congrégation des réguliers.

III. Les nouveaux enjeux du xx^e siècle

1. Des évolutions nationales très contrastées

La première moitié du xx^e s. correspond à l'apogée numérique du monde des religieux. Leur croissance continua dans certains pays, se stabilisa à un palier élevé dans d'autres. En Italie, pendant l'entre-deux-guerres, leurs effectifs augmentèrent fortement : entre 1921 et 1936, les hommes passèrent de plus de 7 000 à plus de 28 000, les femmes de presque 45 000 à presque 130 000. De nombreuses fondations furent réalisées, principalement dans le Nord, le plus souvent dédiées aux œuvres d'assistance (hôpitaux, orphelinats, hospices). Mais la place des congrégations enseignantes demeura essentielle : à la fin de la décennie, les Salésiens encadraient 36 000 élèves dans 400 écoles, les religieuses géraient plus de 7 300 écoles. Le monde de l'édition fut également investi, en particulier par la *Pia Società San Paolo* fondée par Giacomo Alberione en 1914, doublée d'une branche féminine (*Figlia di San Paolo*). Elle se spécialisa dans l'édition et la presse tout en disposant de son réseau de librairies : elle lança en 1931 l'hebdomadaire *Famiglia Cristiana* qui tira à un million d'exemplaires au début des années 1960. En Belgique, la croissance se stabilisa autour de 10 000 religieux et environ 44 000 religieuses, entre 1920 et 1960. Mais derrière cette apparente stabilité, la croissance se poursuivit jusqu'aux années 1930, estompée dans les statistiques par le retour en France des congrégations exilées à la suite des lois anticléricales du début du siècle. Le recul des vocations fut masqué par l'allongement de la durée de vie. Ici également, les

congrégations jouèrent un rôle de premier plan dans l'éducation : à la fin des années 1950, elles encadraient presque les deux tiers des élèves du secondaire avec le tiers du personnel enseignant. Malgré quelques échecs, l'expansion monastique se poursuivit également aux États-Unis, notamment à partir du monastère cistercien de Notre-Dame-de-la-Vallée (Rhode Island) dont les effectifs furent multipliés par quatre entre 1928 et 1948 et qui essaima au Nouveau-Mexique. En 1960, un trappiste sur quatre vivait aux États-Unis. L'ordre bénéficia de la réputation mondiale de Thomas Merton, *profès* du monastère de Gethsémani (Kentucky), auteur en 1948 d'un *best-seller* racontant son expérience religieuse : *La Nuit privée d'étoiles*.

2. Les réguliers dans les débats religieux et la vie intellectuelle

Les réguliers jouèrent un rôle essentiel dans les renouveaux spirituel et théologique du ^{xx}e s., dont la redécouverte de la christologie constitua un axe essentiel. Dom Jean-Baptiste Chautard (1858-1935), abbé de la Trappe de Sept-Fonds, publia en 1907 un livre destiné à devenir l'un des grands succès du siècle : *L'Âme de tout apostolat*. À la suite du pape Léon XIII, il y insistait sur le primat de la prière sur l'action. Dom Columba Marmion (1858-1923), abbé de Maredsous (Belgique), exerça un fort rayonnement spirituel. L'abbaye devint un centre intellectuel, notamment avec la publication de la *Revue bénédictine* depuis 1884. Spécialisée dans les études bibliques, elle joua un rôle important dans le développement d'une pastorale fondée sur le retour à l'Écriture, notamment avec une nouvelle traduction de la Bible en 1952 et la publication de la revue *Bible et vie chrétienne* de 1953 à 1972. Autour des Dominicains, en particulier de Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), auteur d'une œuvre pléthorique, s'épanouit un néothomisme parfois militant dans son combat contre le modernisme. L'ordre mit en place tout un dispositif éditorial en lançant en 1928 la revue *La Vie intellectuelle* et l'hebdomadaire *Sept* en 1934, en créant les Éditions du Cerf en 1929 dont la collection *Unam Sanctam* publia des ouvrages majeurs. Néanmoins, le renouveau théologique fut porté, chez les Dominicains, notamment par les pères Congar et Chenu au couvent du Saulchoir à Paris. La Compagnie de Jésus y participa également avec les *Recherches de science religieuse*, les collections « Théologie » et « Sources chrétiennes », cette dernière dédiée à l'édition scientifique des textes patristiques. Le renouveau christologique s'y développa en particulier autour du scolasticat de Fourvière à Lyon, notamment avec Henri de Lubac, mais provoqua la suspicion de « cryptomodernisme » de la part de Rome. La « purge de Fourvière » qui

interdit d'enseignement les suspects (mai 1950), suivie de sanctions analogues à l'encontre des Dominicains parisiens en 1953, tenta d'étouffer un courant de fond qui triompha après Vatican II.

Cette fermentation intellectuelle s'accompagna d'un puissant courant de renouveau pastoral. Il n'est pas étonnant que les religieux, dont la vie est pour beaucoup d'entre eux axée sur l'office des heures et la célébration eucharistique, aient joué un rôle important dans le développement des études liturgiques. Au congrès eucharistique de Malines en 1909, Dom Lambert Bauduin lança le mouvement de rénovation liturgique, dans lequel les abbayes belges du Mont-César (avec la *Revue des questions liturgiques*) et de Saint-André (avec la revue *Paroisse et Liturgie* et la publication du *Missel* de Dom Lefebvre en 1920) occupèrent une place éminente. La formation catéchétique fit également l'objet d'une grande attention. Les jésuites ouvrirent le centre de documentation *Lumen vitae* à Louvain en 1935, qui devint un centre de formation doté d'une section internationale en 1957. Plus largement, les religieux, à l'instar des jésuites ou des dominicains, se firent plus actifs dans l'encadrement spirituel des laïcs et s'investirent notamment dans les aumôneries des mouvements d'action catholique.

3. L'aggiornamento dans les ordres religieux

La rénovation des ordres religieux fit l'objet d'un long débat entamé au moins depuis l'entre-deux-guerres. Elle concernait tous les aspects de la vie religieuse. L'adaptation aux nouvelles conditions techniques de la vie moderne et au confort qu'elles procurent suscita bien des résistances, même si déjà Dom Marmion († 1923) avait doté l'abbaye de Maredsous de l'électricité et du chauffage central. L'introduction de ce qui constitue aujourd'hui les critères du confort minimum se fit très progressivement. Ainsi, au Carmel de Pontoise, le chauffage au gaz fut installé pour les pièces communes au début des années 1920 ; au début des années 1950, les cellules, enfin dotées de l'électricité, étaient seulement traversées par les tuyaux qui alimentaient les radiateurs des offices. Les questions posées par cette adaptation n'étaient pas secondaires car elles amenaient à réfléchir sur la pauvreté et sur la fidélité à la règle. Le même genre de problème se posait à propos du costume, de l'hygiène corporelle, de la communication avec les visiteurs, etc.

La réflexion conduisait à interroger à nouveau le sens de la vocation et la fidélité à l'esprit de l'ordre, son « charisme ». L'organisation interne

des maisons et la gouvernance des congrégations et des ordres étaient également mises en question : fallait-il maintenir la hiérarchie des statuts héritée du passé (choristes et convers) ? Comment concilier l'obéissance et le désir d'une plus grande collégialité portée par l'enracinement des principes démocratiques dans les mentalités ? Pour les ordres contemplatifs, le défi revenait aussi à concilier l'exigence d'oraison avec les incitations à intégrer des préoccupations apostoliques. Ainsi le monde des religieux connut-il une intense fermentation, entre remises en cause et revendication de fidélité, au prix de nombreuses tensions.

Dès 1950, Pie XII publia la constitution *Sponsa Christi* destinée aux religieuses : tout en les encourageant à demeurer fidèles à leur vocation, il invitait chaque communauté à travailler afin d'assurer le plus possible son autonomie économique, ce qui constituait une véritable révolution pour les contemplatives notamment. Dans la même décennie, se constituèrent des structures collégiales : fédérations placées sous la houlette d'un assistant nommé par le Saint-Siège dans les ordres où les maisons étaient traditionnellement autonomes, assemblées réunissant les supérieur(e)s majeur(e)s des ordres à gouvernance centralisée. En octobre 1965, enfin, Paul VI promulgua le décret conciliaire *Perfectae caritatis* sur « la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse ». La rénovation était ainsi définie : « à la fois le retour continu aux sources de toute vie chrétienne ainsi qu'à l'inspiration originelle des instituts, et d'autre part, la correspondance de ceux-ci aux conditions nouvelles d'existence ». Il légitimait les débats ouverts et les mutations entamées. Il renouvelait le sens des vœux monastiques en valorisant l'intériorisation de la chasteté, en insistant sur la double dimension individuelle et collective de la pauvreté, en proposant une acception à la fois responsable et active de l'obéissance. Il donna aussi l'impulsion à un intense travail historique et mémoriel au sein des ordres anciens, afin de retrouver leur « charisme » originel et de le traduire en termes adaptés au monde moderne.

4. Les nouvelles communautés

La seconde moitié du ^{xx}e s. a été marquée par des mutations importantes. Tandis que les congrégations, notamment de vie active, ont connu un déclin inexorable en Europe, le centre de gravité du recrutement s'est déplacé vers les pays du Sud. Parallèlement se multiplièrent des communautés nouvelles, le plus souvent marquées par une forte orientation contemplative, parfois influencées par la

liturgie et la spiritualité orthodoxes. Nous ne pouvons donner qu'un aperçu d'une histoire encore en devenir, émaillée par les échecs.

Certaines créations sont apparues dans l'orbite d'ordres anciens : la famille monastique de Bethléem, née dans la foulée de la proclamation du dogme de l'Assomption (1950) se place sous la paternité spirituelle de saint Bruno ; la Communauté Saint-Jean (1975) a été fondée par un dominicain de Fribourg, Marie-Dominique Philippe. D'autres veulent promouvoir le renouveau monastique dans un cadre urbain comme les Fraternités de Jérusalem établies par Pierre-Marie Delfieux à partir de 1975, après une expérience érémitique au Sahara ; parfois en prenant en charge des paroisses, à l'instar de la Fraternité de Saint-Jean-de-Malte, fondée en 1977 par Jean-Miguel Guarrigues.

D'autres encore sont liées au mouvement charismatique issu du pentecôtisme américain. Dans les années 1960, se formèrent aux États-Unis des groupes de prière d'étudiants catholiques en quête de l'effusion de l'Esprit. Ralph Martin et Steve Clark fondèrent une communauté œcuménique à Ann Arbor (Michigan) en 1967, *The Word of God*, qui essaima en Amérique latine et en Europe. Marqué par le très fort investissement des laïcs comme la communauté de l'*Emmanuel* fondée par Pierre Goursat et Martine Catta-Laffitte (1974), le mouvement charismatique catholique n'est pas pour autant étranger au clergé régulier. Ainsi, la Communauté du Chemin-Neuf est née à Lyon au début des années 1970 sous l'impulsion de deux jésuites, Mike Cawdrey et Laurent Fabre. Présente aujourd'hui dans 26 pays, elle s'inspire de la spiritualité ignatienne : les *Exercices spirituels* constituent pour elle une référence identitaire, et les formations qu'elle organise sont liées aux institutions universitaires de la Compagnie. La Communauté des Béatitudes, issue en 1991 de la Communauté du Lion de Juda et de l'Agneau Immolé, et présente aujourd'hui dans 45 pays, puise dans la tradition du Carmel. Même si elles rassemblent avant tout des laïcs, en couples ou célibataires, les communautés charismatiques veulent renouveler la vocation monastique à une vie commune selon les maximes évangéliques. Le plus souvent, elles comportent des résidences rassemblant des familles et/ou des célibataires et des lieux de réunion pour des assemblées de prière, fréquentées par leurs membres non résidents. Mais la communauté de vie n'est pas totale et leurs membres ont pour la plupart une vie professionnelle à l'extérieur. Cette forme de vie nouvelle a nécessité la définition d'un nouveau statut canonique, celui d'« association de fidèles de droit diocésain » ou « à caractère international », qu'elles se voient progressivement reconnaître depuis les années 1980. Il faut remarquer qu'elles relèvent, à la curie, du Conseil pontifical pour les laïcs. Cependant, ces communautés

connaissent une évolution qui n'est probablement pas encore stabilisée pour la plupart d'entre elles. Celle du Chemin-Neuf est emblématique : reconnue association publique de fidèles de droit diocésain en 1984 par l'archevêque de Lyon, puis association internationale de fidèles par le Vatican, elle établit en son sein, pour ceux de ses membres qui sont prêtres, un « Institut religieux de droit diocésain » en 1992, reconnu de droit pontifical en 2009. Par ce biais, elle relève également de la Congrégation romaine pour les instituts de vie consacrée. En revanche, dès 1993, l'État français l'a reconnue comme congrégation religieuse.

Chapitre VIII

Les réguliers et les missions

Dès le xiii^e s., Franciscains et Dominicains avaient développé une activité missionnaire. Elle était néanmoins sans commune mesure avec celle qui plaça les ordres religieux en première ligne pour assurer la diffusion du christianisme, lors des deux grandes phases d'expansion mondiale de l'Europe au xvi^e et au xix^e s., marquées aussi bien par l'exploration de terres inconnues que par la constitution de vastes empires coloniaux. Leur expérience eut un retentissement non seulement à l'intérieur même de l'Église dans la mesure où les méthodes missionnaires étaient porteuses de conceptions théologiques, voire de débats politiques, mais de manière plus générale sur la culture européenne qu'ils contribuèrent à ouvrir sur le monde. Les religieux furent donc des artisans majeurs de la construction de la domination européenne, au prix d'une compromission avec les puissances coloniales dont ils surent profiter autant qu'ils durent en subir les contraintes.

I. La première expansion missionnaire (xvi^e-xviii^e s.)

1. Le poids des réguliers

Les ordres mendiants (Franciscains et Dominicains, bientôt rejoints par les Augustins et les Mercédaires) s'installèrent en Amérique dans le sillage même des premiers conquistadores. Dès 1505 y était érigée la première province franciscaine. Les Jésuites prirent pied au Brésil au milieu du siècle en même temps qu'ils s'implantaient aux Indes orientales avec les voyages de François Xavier (de Goa au Japon, en passant par Ceylan, Malacca et les Moluques). Au Proche-Orient, sous domination ottomane, les mendiants, notamment les Carmes déchaussés qui se réinstallèrent sur le mont Carmel au xvii^e s., mais aussi les Capucins et les Dominicains, jouèrent le premier rôle,

renforcés par les Jésuites. Néanmoins, la Compagnie de Jésus, rapidement présente dans toutes les terres de mission, apparaît comme l'ordre missionnaire par excellence de l'époque moderne, même si, en Europe, elle prit d'abord le visage d'un ordre enseignant. Par là, elle renouait avec l'intuition première d'Ignace de Loyola. Mais, comme les autres réguliers, les Jésuites n'étaient pas nécessairement voués à cette seule activité. Les candidats à la mission sollicitaient leur envoi en écrivant au père général une lettre motivant leur souhait, les *litterae indipetae*. Il n'y eut pas d'ordre exclusivement missionnaire à l'époque moderne. Autour du séminaire des Missions étrangères, installé rue du Bac à Paris en 1663, se constitua une société de prêtres séculiers qui ne devint une congrégation qu'en 1917, adoptant des constitutions et élisant désormais un supérieur général. Elle assurait la formation de prêtres au service de la congrégation de la Propagande (cf. p. 113) qui les envoyait en mission sous les ordres des vicaires apostoliques nommés par le pape. De même, à l'époque moderne, les religieuses ne jouèrent qu'exceptionnellement un rôle missionnaire significatif. Même Marie de l'Incarnation Guyart (1599-1672), qui implanta les Ursulines en Nouvelle-France en 1639, dut assez vite renoncer à son projet de conversion des petites Indiennes et accueillir plutôt les filles de la colonie française. De la même manière, les monastères féminins implantés dans l'Amérique ibérique accueillèrent principalement des filles de colons.

Dans les empires portugais et espagnols, l'action des réguliers était soumise au régime du Patronat royal : ils ne relevaient pas d'abord de Rome, mais de l'autorité royale incarnée dans les vice-rois et les gouverneurs. En 1622, notamment sur les instances du général des Carmes déchaux, Dominique de Jésus-Marie (mieux connu pour son action dans la victoire impériale de la Montagne Blanche deux ans plus tôt), Grégoire XV dota la curie d'un organisme spécifique pour assurer l'encadrement de l'œuvre missionnaire : la congrégation *De propaganda fide*, appelée couramment « la Propagande ». Après examen, elle délivrait mandat et procuration aux candidats à la mission. Ils devaient en retour lui adresser des rapports réguliers sur leur activité et les résultats de celle-ci.

2. Les réguliers au cœur des débats

Les méthodes missionnaires des Jésuites en particulier suscitèrent des débats, même dans leurs propres rangs. Les deux affaires les plus célèbres furent la querelle des rites chinois et les réductions du Paraguay. La première, derrière sa dénomination conventionnelle,

déborde largement une simple affaire de rites. En Chine et en Inde, sous l'inspiration notamment d'Andrea Valignano (1539-1606), Matteo Ricci (1552-1610) ou encore Roberto de Nobili (1577-1656), les jésuites définirent une approche nouvelle de la mission qui préfigurait ce que l'on a appelé depuis « inculturation ». Elle prônait la maîtrise des langues locales et la connaissance approfondie des cultures, le développement d'une littérature chrétienne dans ces langues, l'adoption des coutumes et des rites locaux compatibles avec le christianisme, la formation d'un clergé local. Ainsi en Chine étaient préconisées l'adoption du costume mandarin, l'omission de plusieurs cérémonies du baptême et la suppression de l'extrême-onction pour les femmes, tolérées l'utilisation du même mot « Ciel » et « Seigneur » pour désigner Dieu alors qu'il signifie aussi « empereur », ou la vénération de Confucius et celle des ancêtres. Ces conceptions étaient aux antipodes des méthodes employées par les Franciscains et les Dominicains espagnols qui, eux, s'en tenaient à l'idée que la conversion passait par le rejet de tous les éléments non chrétiens, jugés comme païens donc œuvres du démon. Le débat fut porté devant le Saint-Siège par les Dominicains au début des années 1640. Une première condamnation fut prononcée par la Propagande et par le Saint-Office dès 1645, intimant les Jésuites de renoncer à toute accommodation. Ce fut le début d'une polémique séculaire close seulement en 1742, par une nouvelle condamnation portée par Benoît XIV (bulle *Ex quo singulari*).

Quant aux réductions du Paraguay, elles posaient directement la question de l'indépendance des ordres religieux au temporel. Philippe III d'Espagne, en 1610, avait attribué aux Jésuites l'administration séculière et la juridiction sur les territoires encore non colonisés qui bordaient le Rio Paraná. Ceux-ci, pour évangéliser les Indiens guaranis, les sédentarisèrent dans des *réductions*, villages de 2 000 à 3 000 habitants vivant en autarcie selon une économie à mi-chemin entre le modèle monastique et les utopies socialistes du xix^e s. Au fil des générations, un véritable État jésuite s'édifia au cœur de l'Amérique, pacifique bien que les pères aient reçu dès 1641 le droit d'armer les Guaranis pour se protéger des attaques d'autres Indiens et des incursions des colons européens. En 1750, une rectification des frontières entre l'Espagne et le Portugal fit passer une partie des réductions en territoire portugais. Contre les colons qui entendaient exploiter ces nouveaux territoires, les Indiens ne tardèrent pas à se révolter, et les Jésuites furent accusés de fomenter leur sédition. Ce fut l'une des causes de leur expulsion du Portugal en 1759. Les Dominicains et les Franciscains qui les remplacèrent dans leurs fonctions sacerdotales ne purent maintenir la même organisation, et

les Indiens furent ramenés au statut commun, de même que dans les réductions qui se trouvaient en territoire espagnol et dont les Jésuites furent expulsés au milieu des années 1760. Dans les débats suscités par l'affaire des réductions du Paraguay, les adversaires des Pères leur reprochèrent d'avoir voulu construire le royaume de Dieu sur terre au risque d'une grave confusion entre le temporel et le spirituel : une théocratie n'était plus envisageable dans l'orbite d'une Europe où les monarchies non seulement avaient désormais affirmé leur autonomie par rapport à l'Église, mais avaient même souvent renforcé leur contrôle sur celle-ci.

3. Les réguliers et l'ouverture de la culture européenne

Il faut enfin souligner le rôle majeur que les réguliers de l'époque moderne ont joué pour développer la connaissance des civilisations extra-européennes, par la publication des récits de leurs voyages, par leur étude des langues et leurs travaux précurseurs de l'ethnologie moderne. Bernadino de Sahagun, missionnaire franciscain au Mexique de 1529 à 1590, en offre un excellent exemple : son *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, interdite de publication de son vivant, constitue une véritable enquête anthropologique sur les rites et cérémonies des Aztèques avant la conquête, écrite en nahuatl à partir de questionnaires soumis à des vieillards ayant connu la société indigène avant cette date. En 1588, l'augustin espagnol Gonzalez de Mendoza publia l'*Histoire du grand royaume de Chine*, d'après les récits de voyages de trois missionnaires : traduit en français l'année suivante, le livre connut un succès dont témoignent les allusions de Montaigne dans les *Essais*. L'ouvrage latin de Nicolas Trigault, traduit en 1616 sous le titre *Histoire de l'expédition chrestienne au royaume de Chine*, connut également une large diffusion. Par l'intermédiaire de ces ouvrages et de tant d'autres, les théologiens d'une part, la République des Lettres d'autre part, intégrèrent la Chine à leurs débats sur la religion naturelle et sur la chronologie universelle : « Lequel est le plus croyable des deux, Moïse ou la Chine ? », se demandait Pascal. Au xviii^e s., les *Lettres édifiantes et curieuses*, publiées dans un but apologétique par les Jésuites de 1702 à 1776 (34 volumes) offraient aux lecteurs des reportages sur toutes les régions où œuvraient les missionnaires jésuites, de l'Amérique à l'Extrême-Orient : celles sur la Chine eurent un tel retentissement que le père Du Halde écrivit en s'appuyant sur elles un ouvrage qui fit autorité : la *Description de la Chine et de la Tartarie chinoise* (1735).

II. Les réguliers et le réveil missionnaire à l'époque contemporaine

1. Congrégations et instituts missionnaires nouveaux

Après la parenthèse révolutionnaire et napoléonienne, le pontificat de Grégoire XVI (d'abord moine camaldule et abbé du monastère Saint-Grégoire à Rome, puis préfet de la congrégation de la Propagande depuis 1826) prépara le redémarrage de l'activité missionnaire (1831-1846). À partir du milieu du siècle, elle fut facilitée par l'ouverture sous la contrainte de nombreux pays aux Occidentaux (traité de Tien-Tsin avec la Chine en 1858, Japon en 1872, Corée en 1886), et par l'expansion coloniale de l'Europe. Comme à l'époque moderne, de nombreux ordres affectèrent un nombre croissant de leurs membres aux missions : ainsi, sous l'impulsion du père Roothan, la proportion des Jésuites affectés outre-mer passa de 6 % en 1829 à 19,5 % en 1853. Mais ils furent très rapidement supplantés par le formidable développement des instituts spécifiquement missionnaires dont il est impossible, dans les limites de cet ouvrage, de donner une liste exhaustive. La France joua un rôle majeur : en 1816, Jean-Claude Colin jeta les fondements de la Société de Marie (ou Maristes) qui fut active en Océanie à partir de 1836. La congrégation des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie fondée en 1800 par le père Coudrin s'implanta en Océanie et en Amérique du Sud. Les Spiritains, refondés en 1848 par François Liberman qui intégra sa Société du Saint-Cœur de Marie (1841) à celle du Saint-Esprit (Poullart des Places, 1703), se consacrèrent principalement à l'Afrique et devinrent l'un des principaux instituts missionnaires français. Il faut encore citer les Missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun (abbé Jules Chevalier, 1854), les Missions africaines de Lyon (M^{gr} de Marion Brésillac, 1856) ou les Missionnaires d'Afrique, dits Pères blancs (cardinal Lavigerie, 1868). Certaines congrégations n'avaient pas été fondées pour la mission : les Frères de l'Instruction chrétienne dits de Ploërmel (1817, Jean-Marie de Lammenais) ne s'implantèrent pas à la Guadeloupe avant 1838.

En 1900, environ un missionnaire catholique sur trois était français. Mais, dès 1850, s'étaient multipliées les fondations dans les autres pays européens et en Amérique du Nord. En Italie, la Société des

Missions étrangères de Milan (1850), les Missions africaines de Vérone (par Daniele Comboni, 1867), les Missions étrangères de Parme (1895), les Missionnaires de la Consolata de Turin (Giuseppe Allamano, 1901). En Belgique, la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie, dite de Scheut, du nom du quartier d'Anderlecht où elle s'installa (Théophile Verbist, 1862). En Angleterre, les Missionnaires de Saint-Joseph, dits de Mill Hill (Herbert Vaughan, 1866). En Suisse, les Missions étrangères de Bethléem (1896). Aux Pays-Bas, la Société du Verbe Divin (Arnold Janssen, 1875). En Allemagne, la congrégation des bénédictins missionnaires de Sainte-Odile (père Andreas Amrhein, 1884). Aux États-Unis, la Société américaine des Missions étrangères, dite de Maryknoll (James Anthony Walsh et Thomas Frederick Price, 1911), la Société Saint-Joseph du Sacré-Cœur de Baltimore (1892). Il en résulta une forte internationalisation du personnel missionnaire, perceptible surtout à partir du ^{xx}^e s. : en 1946, les Français n'en représentaient plus que 30 %. En même temps, cette internationalisation facilita la « nationalisation » des missionnaires dans les colonies : ainsi, les Pères blancs belges remplacèrent leurs confrères français au Congo. Les statuts de ces missionnaires étaient très variés : beaucoup ne prononçaient pas de vœux et n'étaient pas à proprement parler des religieux, mais des membres d'instituts séculiers, frères enseignants et hospitaliers. D'autres en revanche, outre les trois vœux traditionnels de pauvreté, obéissance et chasteté, en prononçaient un quatrième d'évangélisation, à l'instar des Pères blancs en Afrique.

La plus grande nouveauté réside dans le développement des congrégations missionnaires féminines. Anne-Marie Javouhey (1779-1851), fonda en 1807 les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, d'abord comme congrégation enseignante dans les campagnes. Dès 1817, elles s'installèrent à la Réunion, puis au Sénégal (1821), à la Martinique et en Guinée (1822), à la Guadeloupe (1823) et enfin en Guyane (1828). À sa mort en 1851, elles étaient 1 200 religieuses. De nombreux instituts missionnaires masculins se dotèrent d'une branche féminine : les Missions africaines de Lyon créèrent les Sœurs de Notre-Dame des Apôtres (1876) et les Pères blancs les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (1869) ; les Missions Africaines de Vérone fondèrent les Pieuses Mères de la *Nigrizia* (1872), et les Missionnaires de la *Consolata*, les Religieuses missionnaires de la *Consolata* du même nom. Aux États-Unis, les Sœurs de *Maryknoll* de Saint-Dominique furent instituées en 1912. Les religieuses missionnaires étaient déjà 44 000 à la fin du ^{xix}^e s., et leurs effectifs ne cessèrent de croître par la suite. Mère Teresa (Anjezë Gonxhe Bojaxhiu, 1910-1997), fondatrice des Missionnaires de la Charité en 1950, en représentait l'image la

plus médiatique. En 2008, 58 % des 765 000 religieuses catholiques vivaient hors d'Europe.

2. La nouvelle missiologie

Au cours du xix^e s., à mesure que les missionnaires s'installaient dans de nouvelles régions, on prit l'habitude d'y découper des territoires dans lesquels une congrégation exerçait l'exclusivité de l'apostolat. Un vicaire ou préfet apostolique, désigné parmi les membres de cette congrégation, y représentait l'autorité romaine. Ce système de la « commission » s'était mis en place dès la fin des années 1820. Il aboutit, selon les propres termes du délégué apostolique en Chine dans les années 1920, M^{gr} Costantini, à un « féodalisme territorial » qui se trouvait en décalage croissant avec les nouvelles conceptions missiologiques qui commençaient à s'exprimer. Traditionnellement, la mission d'évangélisation avait d'abord pour objectif de travailler au salut des âmes en multipliant les conversions. Le missionnaire assumait donc une responsabilité vis-à-vis des populations évangélisées. Il se trouvait à leur égard dans une position d'autorité qui justifiait la juridiction effectivement assurée par la congrégation. Le développement des études missiologiques dans l'Église catholique au début du xx^e s., une à deux générations après leur éclosion dans les Églises protestantes, introduisit peu à peu l'idée que la mission devait d'une part viser la création d'Églises autochtones dans les peuples évangélisés, d'autre part insérer le christianisme en l'adaptant aux cultures autochtones. C'était revenir à l'intuition fondatrice des « rites chinois » ; pour cette méthode, les Jésuites forgèrent la notion « d'inculturation ». Charles de Foucauld (1858-1916), d'abord trappiste, en avait déjà adopté le principe comme fondement de son expérience érémitique au Sahara.

Le livre pionnier du chanoine Joly (*Le Christianisme et l'Extrême-Orient*, 1907) qui défendait cette thèse, suscita des débats. Sous l'impulsion de Robert Streit (Oblat de Marie Immaculée, 1875-1930) et du prêtre séculier Joseph Schmidlin, le congrès catholique de Breslau (1911) aboutit à la création d'un Institut de missiologie catholique à l'université de Münster et d'une revue de missiologie (*Zeitschrift für Missionswissenschaft*). Streit entreprit aussi la publication d'une *Bibliotheca Missionum*. Au lendemain de la Première Guerre mondiale, les jésuites de Louvain organisèrent les Semaines de missiologie animées par Pierre Charles de 1925 à 1953. L'idée s'imposa que les missionnaires devaient mettre en place un clergé autochtone dans lequel Rome pourrait choisir des évêques : le missionnaire aurait

réussi quand il n'aurait plus qu'à s'effacer. C'était renouer avec les premières instructions que la Propagande avait publiées au xvii^e s. Dès 1917, le Lazariste Vincent Lebbe prônait l'établissement d'un épiscopat autochtone en Chine. Ses vœux furent exaucés en 1926 avec l'ordination, à Rome, des premiers évêques chinois. En 1934, Pie XI recommanda l'établissement de séminaires régionaux confiés à un institut missionnaire sous le contrôle de la Propagande. À partir du dernier quart du xx^e s., les non-Européens commencèrent à devenir majoritaires dans un nombre croissant de congrégations. La mutation concernait également les supérieur(e)s de ces dernières, en même temps que le clergé séculier était désormais principalement autochtone.